

الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد

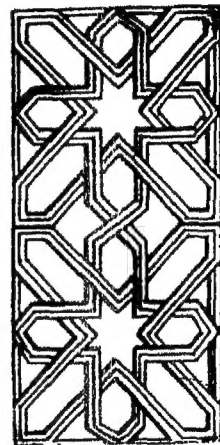
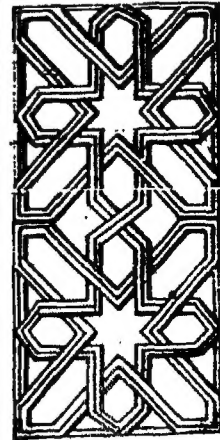
د. سامية عبد الرحمن

مدرس الفلسفة . بكلية بنات عين شمس



مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع مدني / القاهرة

١٩٩٣



د. سامية عبد الرحمن
مدرس الفلسفة . بكلية بنات عين شمس

الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد

الطبعة الأولى
١٩٩٣
مكتبة النخلة المصرية
٩ شارع عدلى القاهرة

مقدمة

يتميز الإنسان عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والفكر الميتافيزيقي ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل. والفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلي الذي يعد شرطاً إيجابياً لكل تفكير ميتافيزيقي.

وعلى هذا فالإنسان ميتافيزيقي بطبعه، وليست الميتافيزيقا مقتصره على قوم دون غيرهم، وإنما هي نتاج النظرة الفاحصة للعقل البشري في هذا الوجود، تحاول معرفته وتحل ألغازه ولهذا فإن الذي ينكر الميتافيزيقا إنما هو ميتافيزيقي رغماً عنه، فنحن جميعاً نتفلسف وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف ذلك لأن الفلسفة أو التأمل العقلي أمر لا مفر منه بالنسبة للإنسان فيما يقول ياسبرز، والذين يحاربون الفلسفة ويهاجمون التفكير الميتافيزيقي، ويحاولون هدمه والقضاء عليه عبثاً يفعلون، ومحاولاتهم مقضى عليها بالفشل.

وإذا كانت الميتافيزيقا في جوهرها بحثاً عن الحقيقة أو سعيها إلى معرفة العال الأول والغايات القصوى، فإن هذا الأمر لا يهم المشتغلين بها فقط، وإنما يهم كل إنسان بما هو إنسان حتى لو كان هذا بدرجات متفاوتة. ولهذا فإن محاولات المشتغلين في مضمار البحث الميتافيزيقي لن تنتهي، وإن يكفوا عن تقديم مثل هذه المحاولات لأن الفلسفة حركة مستمرة والفكر الفلسفي لا يمكن أن يتحجر أو يتجمد بل سيستمر ما بقي الإنسان في هذا الوجود.

فالميتافيزيقا إذن ليست مجرد حب إستطلاع وحسب بل هي رغبة أكيدة يمكن أن نسميها نزوع نحو الوجود ومحاولة معرفته.

وإذا كان الفكر الفلسفي أو الميتافيزيقي هو فكر عقلي في المقام الأول، فإن العقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول، وفي سعي العقل نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة في الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الكون.

ولهذا فكما نحن بحاجة إلى العلم، فنحن أيضاً بحاجة إلى الفلسفة والميتافيزيقيا ومن يدعى أن العلم وحده يكفي لحل مشكلات البشرية فهو مكابر.

ويتطور الفكر الميتافيزيقي، مع تطور الإنسان والحضارة، فنراه زاهياً وقوياً في عصر ما، مظلماً مقيداً في عصر آخر. الميتافيزيقا في جوهرها دعوة مفتوحة لممارسة الإنسان لعقله وحرية، ورفع القيود عن هذا العقل والإنسان معاً.

ومن الخطأ أن نظن أن هناك حقيقة واحدة تشغل بها الفلسفة، فهذه الحقيقة قد اتسعت على مر العصور فإذا كان فلاسفة اليونان قد انشغلوا في عصورهم بحقيقة الوجود، ومحاولة تحرير العقل من سلطة المادة كما هو واضح في فلسفة بارمنيدس وأفلاطون، فإن العصر الوسيط قد انشغل بخالق هذا الوجود، أي انشغل بحقيقة الدين والالهوية.

وجاء العصر الحديث ليعلن ديكارت ثورة العقل - في فلسفته - ضد كل أنواع السلطة، وأصبح الإنسان في العصر الحديث محور البحث الميتافيزيقي.

وفي الفكر المعاصر اكتملت الصورة، وشكل الإنسان مصدر قلق الفلاسفة، ولكن الإنسان هنا - ليس هو الإنسان العاقل أو الذات العاقلة كما هو الحال عند ديكارت، ولكنه الإنسان الكلي، الإنسان بكل جوارحه، من عقل ومشاعر ووجدان، الإنسان بكل مشاكله ومومه وقضاياها، فجاءت الميتافيزيقا في الفكر المعاصر تعبيراً عن أزمة الإنسان ومحاولة لرد حريته وقيمه في هذا الوجود.

ونحن نتساءل: هل الميتافيزيقا ممكنة أم يمكن الشك في إمكان قيامها؟ هذا التساؤل أمر قديم، فقد كانت الميتافيزيقا منذ القدم، ولا تزال حتى الآن، وستظل إلى الأبد موضوعاً للتساؤل والشك طالما كان هناك إنسان يتساءل ويفكر، يندهش ويتعجب.

لهذا فقد اختلفت آراء الفلاسفة حول معنى الميتافيزيقا وإمكانية قيامها، ووصل هذا الاختلاف إلى حد التضارب والتعارض. هذا على الرغم من إعترافيهم ضمناً بأهمية التفكير الميتافيزيقي،

فأحياناً تُلَقَّب الميتافيزيقا بملكة العلوم وقدس الأقداس في معبد الفكر، وأحياناً تنبذ ويقال عنها أنها مجرد لغو فارغ أو كلام خال من المعنى.

وبين هذا الصراع بين الرفض والتأييد تأرجح مجال الميتافيزيقا على مر العصور، فهو يتسع مع قبولهم إياها، ويضيق مع رفضهم لها.

لهذا جاء عنوان كتابنا «الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد» ليعرض لجال الميتافيزيقا عند معارضيها ومؤيديها على السواء، ويجب على التساؤل:

هل نرفض الميتافيزيقا بدعوى أنها دراسة عقيمة، غير مجدية، وأنها علم يستحيل قيامه، وأنها لا تتطور كما يتطور العلم- كما سنرى عند الراضين لها-، أم تقبل الميتافيزيقا لأنها تمثل جوهر الإنسان وذاتيته وقدرته على التجاوز والعلو، وهى بمثابة تأمل عقلى لا غنى للإنسان عنه، نقبلها لأن إنسان العصر الحاضر أنهكته الحياة المادية بكل مشاكلها وهمومها فأصبح بحاجة ماسة إلى ضرورة روحية تعيد إليه توازنه؟

وينقسم الكتاب إلى خمسة فصول وخاتمة،

يعد الفصل الأول بمثابة تمهيد ضرورى أو مدخل لما سيأتى ذكره تفصيلاً فى الفصول التالية ويعرض هذا الفصل لطبيعة الميتافيزيقا وما هيته، المنهج الميتافيزيقي، صلة الميتافيزيقا بفروع أخرى من المعرفة البشرية، وأخيراً الرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

- ولما كان البعض قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا، ويجعل الفلسفة قاصرة على تحليل لغة العلم، فقد جاء الفصل الثانى ليعرض لهذه الآراء الراضة للميتافيزيقا قديماً وحديثاً. إبتداء من المذهب النسبى السفوسطائى ومذهب الشك قديماً وحديثاً (بيرون-هيوم) إلى رفض الميتافيزيقا فى الفكر الحديث على يد أصحاب المذهب الوضعى (أوجست كوتن) ثم رفضها باسم التحليل عند رسل مور وقتجنشتين ثم أخيراً عند فلاسفة الوضعية المنطقية (آير، كارناب).

- أما الفصل الثالث فيعرض لرفض الموقف التقليدى، بمعنى أن رفض الميتافيزيقا هنا ليس - رفضاً مطلقاً- كما هو الحال فى الفصل السابق- بل رفض الميتافيزيقا بالمعنى التقليدى التأملى الخالص، وإقامة ميتافيزيقا جديدة، فهو رفض من أجل البناء أو التأسيس وأحياناً ما يطلق على أصحاب هذا الاتجاه أسم موقف التعديل كما هو الحال عند بيكون وكانط (الميتافيزيقا العلمية) أو القائمة على أساس الاستقراء عند بيكون، ونقد العقل عند كانط، وأخيراً ميتافيزيقا الفكر الوجودى، على أساس أن فلاسفة الفكر الوجودى يرفضون أن تكون الميتافيزيقا بحث عقلى صرف، وكان محور اهتمامهم الإنسان الكلى- الإنسان الذى يجمع بين العقل والوجدان، وليس الإنسان كعقل فقط.

ويأتى الفصل الرابع والخامس لتعرض فيه لتأسيس الميتافيزيقا وإمكان قيامها عبر عصور مختلفة إبتداء من الفكر القديم وحتى الفكر الحديث والمعاصر.

وختاماً نقول أننا لا ندعى أن هذا الكتاب شامل لشتى المذاهب الميتافيزيقية، ولكنه محاولة جادة لابرار أهم المذاهب المعارضة والمؤيدة للميتافيزيقا على السواء

ونأمل أن يسهم هذا الكتاب فى إثارة الإهتمام بين طلابنا، والباحثين فى مجال الدراسات الميتافيزيقية وفى تمهيد الطريق لمزيد من البحث الجاد والإطلاع العميق فى هذا المجال الذى يمثل قمة الإبداع العقلى للإنسان فى شتى العصور.

وإننا لنعتر عماً يكون بهذا الكتاب من سقطات أغفلنا عنها دون قصد منا، ونتقبل كل نقد بناء وكل ملاحظة هامة حتى تفتح الطريق أمامنا لسد الثغرات فى أبحاث مقبلة.

والله خير عون لنا، نسأله التوفيق والسداد.

د. سامية عبد الرحمن

الفصل الأول

فاتحة في الميتافيزيقا

- يرى البعض أن الكشف عن المبادئ الميتافيزيقية هو شغل الفلاسفة الشاغل، ومن ناحية أخرى تعتقد طائفة من البشر ومن بينهم بعض الفلاسفة أن المبادئ الميتافيزيقية زائفة جملة وتفصيلا، وإنها خلو من أية دلالة على الإطلاق.

من هذا نتبين أن الميتافيزيقا قوة عجيبة في إجتذاب الناس إليها، وتفسيرهم منها. ففريق منهم يتطرف في قبولها، وفريق يغلو في خصومتها. وإذا كان هذا هو شأن الميتافيزيقا، وجب علينا أن نبحث في طبيعتها ومعرفة الخصائص التي تميزها عن سائر الموضوعات الفلسفية الأخرى.

ما الميتافيزيقا، وما منهجها وطبيعتها، وهل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة؟ هذه تساؤلات نطرحها ونحاول الإجابة عليها في هذا الفصل

ويمكن القول بأن إجابات الفلاسفة اختلفت حول طبيعة الميتافيزيقا.

وقد ذكر بعض الباحثين أن الميتافيزيقا «محاولة للوصول إلى صورة عامة وشاملة للعالم بطريقة علمية»^(١).

"Metaphysics is the attempt to arrive by rational means at general picture of the world"

وقد أكدت بعض الآراء أن الميتافيزيقا هي دراسة الحقيقة Study of reality في مقابل الظاهر، وعرف البعض الآخر الميتافيزيقا بأنها دراسة لما يكون عليه العالم أو الطريق الذي يكون عليه العالم^(٢)

"Metaphysics is the study of the way the world is"

ويمكن القول بأن الميتافيزيقا هي محاولة لإعادة ترتيب أو تنظيم طائفة من الأفكار التي تساعدنا على التفكير في العالم المحيط بنا وهي بهذا ضرب من المراجعة الهدف منها تخطيط الفكر على أساس جديد.

وإذا كان من الصعب تحديد تعريف مناسب للاستخدامات المختلفة لكلمة ميتافيزيقا، فإنه يمكن القول بأن الميتافيزيقا هي البحث في الوجود ومشكلاته، البحث في

(1),(2) william R. Carter: The elements of Metaphysics. NEW YORK. 1990.ch.1 what is Metaphysics. P.1.2

الوجود اللامادى وعلة الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مفارقة للمادة. فالمفكر حين يتجاوز النظر فى هذا العالم الذى يدركه بحواسه إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات وينشئ العلم بمبدئه الأول وعلة القصوى، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة ويتنوع إلى ما فى العالم من ثبات ووحدة وتجانس، حين يفعل هذا يمكن أن يكون فيلسوفاً ميتافيزيقياً.

وقد أستخدم أرسطو كلمة ميتافيزيقا- لأول مرة - حوالى ٧٠ ق.م B.C 70 للدلالة على الأعمال التى تأتى بعد الأعمال الطبيعية. After physic، وعرفها بأنها علم الوجود بما هو كذلك (1) Metaphysics as the science of being as such

أو أنها العلم الذى يدرس الوجود كما هو موجود. Being que Being والخصائص الكامنة فيه بموجب طبيعته الخاصة ويميز بين الميتافيزيقا وبين الأنواع المختلفة للوجود. كالعلم الطبيعى ورأى إنها تبحث فى المبادئ الأولى والأسباب النهائية لكل شئ، إنها تبحث فى الجوهر. (٢)

ويرى أرسطو أن أشرف العلوم النظرية هو ذلك العلم الذى يريد أن يصل إلى المعرفة بالسبب الأول أو الموجد الحقيقى لهذا الكون وقد أطلق أرسطو على هذا النوع من العلم «الحكمة» والشخص الذى يشتغل بهذا العلم هو الحكيم وينظم أرسطو العلم فى ثلاث أصناف.

- علم منفصل أى قائم بذاته، وهو فى نفس الوقت موضوع للحركة، أى خاضع للتجربة الحسية لأنه واقع تحت الحس، وهو فى نفس الوقت قابل للحركة.

- علم مصدره الحس ولكنه غير قابل للحركة.

- علم منفصل ويكون غير خاضع للتجربة الحسية، وليس الحس مجاله، وهو فى نفس الوقت غير متحرك.

(1) Charles.A.Baylis: Metaphysics introduction p1-2.

(2) Richard De George: Classical and contemporary Metaphysics. NEW YORK 1962: Aristotle. BOOK iv p.4.

النوع الأول من هذه العلوم هو العلم الطبيعي، الثاني هو العلوم الرياضية، الثالث فهو أشرف العلوم كلها وهو ذلك العلم الذي يبحث في الوجود كما هو موجود وقد أطلق أرسطو على هذا النوع الأخير من العلم اسم الفلسفة الأولى (التي تريد أن تعرف الأسباب الأولى) أو الحكمة أو الإلهيات. (١)

فالفلسفة الأولى أو الإلهيات أو الحكمة هي أسماء مختلفة لعلم واحد عند أرسطو، هو العلم الذي يبحث في الوجود الأول الذي أبدع هذا الكون. ولما كان علما الطبيعة والرياضيات يهتمان بما هو ظاهر للحس، فالفلسفة الأولى أو الإلهيات أو الحكمة هي ذلك العلم الذي يبحث في الوجود الخالص Science of pure being (2)

وإذا كان أرسطو هو أول من وضع أصول الميتافيزيقا. على نحو ما ذكرنا فإن بعض الباحثين قد ذهب إلى القول بأن تاريخ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية- قد بدأ قبل ذلك بكثير. وقد ذكر أرسطو نفسه في كتابه «الميتافيزيقا» أن طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من الفلسفة، فهو يقول أن أصل الأشياء هو الماء.* ومعنى ذلك أن طاليس هو أول الميتافيزيقيين لأنه هو أول من تسأل عن الأصل الذي صدرت عنه الأشياء جميعاً وكأنه بذلك طرح جانباً الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثاً عن مصدرها، فأرتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل

وقد عرف الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برادلي Bradley الميتافيزيقا في مقدمة كتابه: الظاهر والحقيقة «بقوله أنا أقهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع Reality في مقابل الظاهر المحض، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية وهي الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهماً شاملاً لا على أجزاء بل على أنه كل بطريقة ما»

(1) Aristotle, ed by Richard : the Basic works of Aristotle Book1 p981-982.

(2) Richard De George: classical and contemporary Metaphysics. part1 p7 (the nature and function of Metaphysics)

وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا غوص وراء الظواهر الملموسة لمعرفة أساسها
الحقيقي^(١)

طبيعة الحقيقة القصوى: The ultimate Nature of reality

إذا كانت الميتافيزيقا هى البحث عن الوجود بما هو كذلك كما هى عند أرسطو. فقد
أختلف الفلاسفة فى فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته، وأهتم كثير من الميتافيزيقيين بالبحث
عن إجابته لهذا التساؤل: ما هى طبيعة الجوهر الأول أو المادة الأولى Stuff التى يتكون
منها كل شئ فى الوجود؟ هل هو نو طبيعة مادية أم روحية أم أنه يجمع بين المادة والروح
أم أنه من عنصر محايد لا هو بمادة ولا روح؟ وهل الوجود يتكون من جوهر واحد أو أكثر
من ذلك؟ اختلفت آراء الفلاسفة حول هذا فأجاب الماديون Materialists أن كل شئ يرد
إلى المادة وليس العقل. All is matter, never mind.

- الوجود هو المادة ولا شئ غيرها، وما الروح أو العقل إلا وظيفة من وظائف المادة
أو صفة من صفاتها. فإذا انحلت المادة destruct توقفت الحركة وإنعدمت الحياة.
وعلى الجانب الآخر أكد أصحاب المذهب المثالى Idealists أن كل شئ هو العقل لا
المادة All is mind, no matter

- الوجود روحى فى طبيعته، وليس فيه إلا الروح أو العقل والمادة فى كل صورها ما
هى إلا ظاهرة من ظواهر الروح.
أما الواقعيون Realists فقد أكدوا على وجود جوهرين أساسيين أحدهما عقلى،
الأخر مادى.

(١) أصحاب الإتجاه المادى Materialism

هل الوجود يتكون من المادة والطاقة؟ هذا ما أجاب عنه الفيلسوف الغربى طاليس
(أول الفلاسفة circa 600 B.C. thales) كل شئ فى الوجود يرد إلى المادة ولا شئ

(1) F-H Bradley : Appearance and Reality. p1 from charles A-Baylis: Met-
aphysics.p4.

غيرها، حتى الوعي يرد إلى المادة والطاقة.

أيد هذا الاتجاه المادى فى مطلع القرن العشرين، علم النفس الحيوانى، علم النفس الإنسانى بعد ذلك، وقد أعلن جمهرة الماديين أن ما يسمى بالأحداث أو الحوادث الذهنية mental occurrences إنما ترتبط بالتغيرات الفيزيائية فى الجسم، بل وحتى العواطف تصاحبها أحداث فسيولوجية منتظمة، كسرعة ضربات القلب والتنفس فى حالة الغضب مثلاً، إرتعاش اليد، إحمرار الوجه وما شابه ذلك.

"نشعر بالحزن لأننا نبكى أو نصرخ، بالغضب لأننا نضرب، بالخوف لأننا ترتعش، وليس العكس" (١) أى أن الأنفعال يأتى بعد الإحساس به.

وينقسم علماء النفس المعاصرين إلى تيارين:

(١) التيار الأول: المعتدل Mild، وهو يرى أن التغيرات الفيزيائية لها علاقة سببية بكل الأحداث الذهنية أى أن هناك ترابط أو علاقة عليه بينهما.

(٢) التيار الثانى: المتطرف wild، وهو يؤكد أن الأحداث الذهنية ليست إلا هذه التغيرات المادية نفسها ولا شئ أكثر من ذلك. (٢)

ويرى لانج F.A.Lange فى مقدمة كتابه عن تاريخ المذهب المادى "History of materialism" أن هذا المذهب قد ظهر فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الأغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك ثم تطور وإتضح صورته عند ديمقريطيس الذى رأى أن الموجودات جميعاً تتألف من عدد لا نهائى من الذرات أسمائها بالجواهر الفردة Atoms ومن إتحاد هذه الذرات يحدث الوجود، وبانفصالها يحدث الفساد أى إنحلال الموجودات. وحتى النفس أيضاً تتألف من هذه الجواهر المادية، وإن كانت أسرع وأدق شكلاً.

وقد إتفق معظم الماديين على أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة

(1) James: william, psychologoy, New york 1920 p375.

(2) Charles. A.Bylis: Metaphysics. New york London. 1965. p3-4.

والتنوع والحركة والحياة والتفكير. فليس ثمة شئ اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حل فيها وهبها الحياة والحركة والفكر، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا ظواهر لأعضاء الإنسان وقد حاول هارتلى^١ Hartly أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء، فالإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب، وقرر دى لاميتري، Lametirie أن الإنسان آلة - Le Homme machine. ورأى أن المادة تتحرك وتحس، والعقل علة هذه الحركة، والإدراك ينشأ من تركيب الأعضاء، ويتأثر بالمزاج والبيئة والغذاء والتربية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن إفتراض وجود جوهر روحى عقلى مستقل عن الجسم أو متميز عنه إفتراض ميتافيزيقى سابق على العلم ومتناقض معه، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة فى منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفى الذى لا يرى! مع أن التجربة فى رأيهم لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء (١)

(٢) المذهب المثالى: Idealism

فسر أصحاب المذهب المادى الوجود بالمادة وحدها، أما أصحاب الإتجاه المضاد فقد ردوا الوجود إلى الروح أو العقل، فرأوا أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية فى أصلها.

وقد بدت نواة المذهب الروحى فى نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون للعالم المرنى المحسوس بل لعالم العقل أو النماذج - نماذج الأشياء الحسية التى هى المثل .

أما فى العصر الحديث فالمذهب الروحى يوجد عند ليبنتز من ناحية وبارلكى (صاحب الإتجاه اللامادى) من ناحية أخرى.

- هاجم ليبنتز المذهب الآلى عند ديمقريطس، وإتجه إلى تفسير الوجود تفسيراً ديناميكياً، فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monds متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالعقل ولا فى الزمن، ولا تتعرض للفناء وتتنزع يوماً إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار. هذه الذرات لم توجد نفسها وإنما أوجدها خالق

(١) راجع هنا : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٢٤٠:٢٤٦.

صدرت عنه هو موند الموندات كما يسميه لينتز.

أما عن علاقة الذرات بعضها ببعض فقد رده لينتز إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله، بتدبير معقول، قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاما تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من الذرات.

أما بارلكى فقد أكد فى كتابه "مبادئ المعرفة البشرية" (The principles of hu-man knowledge 17/0) أن كل شئ هو من طبيعة روحية. وموقفه ربما يسمى مثالية ذاتيه Subjective idealism..

يقول بارلكى: أنه يمكننى من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشئ الصلب والناعم، الساخن والبارد، وبواسطة الشم يمكننى أيضا أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكننى أن أستمع إلى الأشياء التى تمر إلى العقل بكل تركيباتها المختلفة.

تلك هى الأشياء اللامتناهية فى تكوين أفكار وخطوط المعرفة التى يدركها الإنسان والتى تساعده كثيراً سواء فى التأمل أو التخيل أو التذكر.

"نحن نتفق على إعتبار أفكارنا وانفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلاتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً عن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من إنها توجد ملتحة ومجتمعة بعضها مع البعض أياً كانت الأجسام التى تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها.

من هذا نتبين أن لدينا نوعين من المعارف: الإحساسات، الأفكار (الأشياء الذهنية) أو التصورات الذهنية. الإحساسات تأتى لعقولنا من الخارج، وهى قوية، ثابتة واضحة مترابطة.

ما يوجد هو الحقائق الحسية، فالأشياء من كتب، أشجار، حوائط.... إلخ موجودة بشهادة الحس ولا يجوز الشك فيها لكن هذه الأشياء المرئية ليست إلا مجرد صور صورها العقل - عند بارلكى - فهى من عمل العقل الباطن. العقول وتصورتها فقط هى التى لها وجود، المناضد والتفاح والجمال لا توجد حقاً لكن توجد فقط كتصورات فى العقل.^(١) ويتفق بارلكى فى آرائه مع سالفه. ديكارت ولوك - ولكنه يختلف معهم حيث أن

ديكارت ولوك أقرا أنه يوجد أيضاً عالم خارجى هو سبب هذه الإحساسات التى يدركها المدرك أما بارلكى فيرفض هذا ورغم أن هذا الرأى له معارضيه، إذ كيف تأتى المعرفة إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة، إلا أن بارلكى لديه مبررات لقبول هذا الرأى، فهو يلجأ إلى الله ويقول أنه تعالى هو الذى نسق بعنايته مدر كاتنا ونظم أفكارنا بحكمته، وهذا الاتساق بين الأفكار دليل على وجود الله، وبهذا أنكر بارلكى عالم المحسوسات كشئ مستقل، بل أثبت إنها موجودة عن طريق صورها فى العقل وبهذا قدم لنا مذهباً لا مادياً يهدف إلى القضاء على المادية التى طغت فى عصره.

(٣) المذهب الواقعى: Realism

ويمكن أن نطلق عليه أصحاب المذهب الثنائى الذى يرد الوجود إلى جوهرين متميزين: العقل والمادة، ربما يكون هذان الجوهران متداخِلان: العقل يؤثر فى المادة، تؤثر المادة فى العقل، وكيف تكون العقول قادرة على إدراك الأجسام وقد بدأ هذا المذهب قديما عند أفلاطون وأرسطو، وحديثا عند ديكارت ولوك. فقد رأى ديكارت أن العالم له جوهرين: المادة وجوهرها الإمتداد، العقل وجوهره التفكير.

(٤) أصحاب المذهب الواحدى المطلق Absolutism

كل شئ حسب طبيعة هذا الإتجاه يرد إلى وحدة فوق عضوية Super organic unity. ويتساءل أصحاب هذا المذهب: هل ما يوجد فقط هو مجموع العلاقات المتكثرة، سواء أكانت مادية أو ذهنية أو كليهما؟ وهل هذه العلاقات مستقلة عن بعضها أم متداخلة فيما بينها، لأن كل شئ حتماً يرتبط بكل شئ آخر، بوحدة فوق عضوية. يؤيد البعض الإتجاه الثانى وهو نظرية تداخل العلاقات، وهذه تؤدى إلى نتيجة هى إننا ندرك الكون ككل، كوحدة واحدة، كمطلق، بمعنى أن كل شئ يتحد فى واحد أو فى وحدة مركبة تحوى كل شئ هى المطلق.

هذا ما إتفق عليه أصحاب هذا الإتجاه، بينما إختلفوا فى تفسير طبيعة هذا المطلق هل هو واحد مثالى أم مطلق مادى أم يجمع بين المثالية والمادية؟ وخير من يمثل هذا الرأى فى العصر الحديث هيجل Georg.w.1857 F.Hegel، برادلى F.H.Bradley ،

جوزيا رويس Josiah Royce 1900 (1).

(1) charles .A.Baylis: Metaphsics. New york. London.1965. p5-9.

جملة القول أن المشكلات الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة الوجود ليست واحدة، بل أن هناك آراء متعارضة للإجابة على هذا التساؤل: Are all metaphysical problems of one type? فهناك - كما ذكرنا - المذهب المادى الذى يرد كل شئ فى العالم إلى المادة والمذهب العقلى أو المثالى الذى يرى أن العقل هو الذى يحكم العالم، ثم المذهب الثنائى أو الواقعى الذى يرد العالم إلى جوهرين متمايزين بين المادة والروح، وأخيراً المذهب المطلق الذى يرد الكون إلى وحدة فوق عضوية Whole، فى هذا الكل تصبح كل العلاقات داخلية بالنسبة إليه، أو تتدرج تحته كل العلاقات المتكثرة ويصبح واحد.

وفى الحقيقة أن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحدها. فالمادة عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية، وليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة، التفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر. أما الروحية فإنها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك، ذلك أن كل إنسان - أيا كانت عقيدته - يسلم بوجود شعوره، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدماً إفتراض وجود عقل يفكر.

حتى مع إفتراض الشك فى كل شئ، فالإنسان لا يستطيع الشك فى أنه موجود يشك - فيما قال ديكارت. ولكن التسليم بهذا لا يعنى أن العالم كله عقل أو روح على ما زعمت المذاهب الروحية.

وحين رد باركلى الأشياء إلى الأفكار واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية، فقد أخفق فى تفسير المعرفة، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل المشكلة، وتفسيره هذا أقرب إلى تفسير ليبنتز وقوله بالتناسق الأزلى وإرجاعه إلى الله.

ويتبين من هذا أن مشكلة الوجود تُحل بنظرة أعم وأشمل حين نرد الوجود إلى المادة والروح معاً، وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الواقعى على نحو ما ذكرنا.

هل المنهج الميتافيزيقي قبلي priori أم تجريبي Empirical؟

اختلفت آراء الفلاسفة حول الإجابة على هذا التساؤل، فمنهم من إتبع المنهج الأول وفي مقدمة هؤلاء أفلاطون، ليبنتز، سبينوزا، كانط، ومنهم من إتبع النوع الثاني، وخير من يمثل هذا الإتجاه في الفكر الحديث هيوم. فدراسة الميتافيزيقا باختصار تشير إلى منهجين متعارضين تماماً

المنهج الذي يشير إلى ما يتعلق بالأشياء الخاصة أو الجزئيات Particulars هو المنهج التجريبي. أما ما يشير إلى ما يتعلق بالعموميات فهو المنهج العقلي أو الأولي وكلا المنهجين مفيد، فالتعقل يفيدنا في توسيع وتنظيم وإمتداد معرفتنا بالأشياء الجزئية الخاصة. والمنهج التجريبي أيضاً مفيد، فالتجربة والملاحظة مفيدة في مراجعة إستخدامنا لأفكار حصلنا عليها بطريقة أولية.

فالمعرفة التجريبية. أكثر نفعا في تنمية الأفكار الخاصة، والمعرفة الأولية أكثر جوهرية في تنمية الأفكار العامة ونسق المقولات.

فمن المبالغ فيه أن نحكم على أحد المنهجين بأنه صحيح والآخر غير ذلك. أو أن نقول أنه لا شيء ميتافيزيقي إذا لم يكن خاص وتجريبي، أو إذا لم يكن عام وعقلي. فحل أي مشكلة ميتافيزيقية يجب أن يتضمن كلا المنهجين العقلي والتجريبي معاً.^(١)

(1) charles .A.Baylis: Metaphysics. ch111 the nature of Metaphysics. p 25

صلة الميتافيزيقا بآفرع المعرفة البشرية:

(١)- الميتافيزيقا والفلسفة

مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها، فالكل مجع - أو شبه مجع - على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلى الذى يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها. فالفلسفة تعنى الإستفهام والتساؤل.

وقد أقر ديكارت منذ البداية بأهمية التفلسف، وضرورة البحث الميتافيزيقى، حتى أنه يشبه الرجل الذى يتمتع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين.

يقول ديكارت: "أن المرء الذى يحيا دون تفلسف لهو حقا كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحها"^(١) ونحن نتفلسف حين نفكر فى العالم والآخرين والتاريخ البشرى والحقيقة والذخيرة. وتبدأ الفلسفة حين يدرك المرء أن لمعظم أفعاله دلالة ميتافيزيقية، ذلك أننا لو إقتصرننا على النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين الطبيعة أو مجموعة من الغرائز لكان فى هذا قضاء على الفلسفة والميتافيزيقا.

ولكن الإنسان مازال يشعر بأنه وعى وحرية، والتخلى عن الفلسفة هو بمثابة تخلى الإنسان عن عقله وإنسانيته. وليس التفكير الفلسفى - على حقيقته - سوى شعور المرء بأنه مازال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها. فلا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة إنطلاقنا هى "الإنسان بوصفه ذلك الموجود الذى لا يكف عن التساؤل. فالفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلى الذى يعد شرطاً إيجابياً لكل تفكير ميتافيزيقى. والضرورة الميتافيزيقية - فيما يرى كانط - ليست مجرد حب إستطلاع محض وإنما هى شوق ونزوع عقلى لمحاولة معرفة سر الوجود"^(٢).

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ترجمة د... عثمان أمين. القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨.

(٢) راجع فى هذا : د. زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة ص ١٢: ١٧.

والفلسفة ليست تساؤل ونظر عقلى فقط وإنما هى بحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية وسعى نحو السلوك فى ضوء هذه الحقائق، وبهذا المعنى تصبح الفلسفة وثيقة الصلة بين النظر والعمل، وهى حياة الإنسان وتحليل لها. فنحن نتفلسف حين نبحث عن معنى لحياتنا وعالمنا الذى نحياه، وحين نحدد لأنفسنا موضعاً فى مجرى الكون.

وقد صدق برجسون حين قال: "إنه إذا لم يكن فى إستطاعة الفلسفة أن تثبتنا بشئ من تلك المشكلات الخطيرة التى تثيرها الإنسانية، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها فى التأمل والتفكير.

وإذا كانت الفلسفة فى جوهرها تساؤل مستمر، فإن الفيلسوف هو ذلك الإنسان المتأمل الذى يتطلع إلى الوجود ككل، فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة - فهذه مهمة يقوم بها العلم - بل المقصود بها رؤية الأشياء فى مجموعها أو النظر إلى العالم ككل أو الحكم على الوجود فى جملته.

وقد عبر عن هذا المعنى هربرت سبنسر 1910 H.Spencor (الفيلسوف الإنجليزى المعاصر) حين فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية، ورأى أن معرفة العلم جزئية نسبية Relative بينما المعرفة الفلسفية معرفة أكمل وأشمل، فهى معرفة موحدة توحيداً كلياً، وعمل الفلسفة يبدأ حين ينتهى عمل العلم .

يقول: "إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هى المعرفة غير الموحدة، وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً فإن الفلسفة هى المعرفة كاملة التوحيد Completely unifie Knowledge (١)

فالعقل البشرى إذن ينزع إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية. وهو فى سعيه نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة التى يقدمها لنا العلم عن الكون. وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقى هو صميم الفلسفة طالما أن

(1) Herbert Spencer: First principles. London. 1945 ch. I p. 115.

الميتافيزيقا هي أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة أو البحث عن تفسير موحد للعالم.

(٢) الميتافيزيقا والعلم:

إذا كانت الميتافيزيقا - على مر العصور- وثيقة الصلة بالفلسفة -كما ذكرنا حالاً- حيث أن التفكير الميتافيزيقي هو في صميمه تساؤل ونزوع نحو الوحدة وهذه هي غاية الفلسفة، فهل الأمر كذلك بالنسبة للعلم؟

إذا نظرنا إلى تاريخ التفكير الفلسفي، رأينا أن تطور الفلسفة قد إرتبط إلى حد كبير بتطور العلم. فنظرية المثل عند أفلاطون ترجع في إكتشافها إلى إكتشاف الفيثاغور بين لبعض الحقائق الرياضية التي كانت أصلاً من الأصول الهامة التي صدرت عنها، كما أن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو. فهناك إذن تعاون وثيق بين العلم والفلسفة، ورغم ذلك فهما متمايزان موضوعاً ومنهجاً.

وعلى هذا فالميتافيزيقا ليست هي العلم، ولتوضيح هذا نقف قليلاً عند خصائص كل منهما لتعرف ما بينهما من تشابه وإختلاف (*)

- تتميز الروح العلمية بخاصية البحث الحر. فالعالم لا يقيم دعاويه على أية سلطة دينية كانت أم إجتماعية، بل هو يكتفى بالخضوع ليقين العقل والمنهج التجريبي. فالعالم - كالفيلسوف - مطالب بأن يظهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات حول موضوعه. وقد أوصى ديكارت بأن يبدأ الباحث بشك منهجي يظهر به عقله من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذي يخضع للدراسة.

- والتفكير العلمي يستقى الحقائق من التجربة وحدها، ويقوم المنهج العلمي على التجربة والاستقراء، بينما المعرفة الميتافيزيقية تقوم على الحدس المباشر. فالعالم يدرك جزيئات من الواقع ويجري عليها التجارب، بينما الميتافيزيقي يدرك العالم في شموله ووحدته

* راجع في هذا، الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب: أسس الفلسفة د. توفيق الطويل في خصائص التفكير العلمي والفلسفي، الصلة بينهما ص ٢٠٩: ٢٢٨،
الفصل الخامس من كتاب مشكلة الفلسفة: بين الفلسفة والعلم ص ٩٥: ١١٩.

بالحدس المباشر.

- وتتميز الروح العلمية بالنزعة الموضوعية التي تقوم على إعتبار الواقعة مصدراً وقاعدة ومعياراً لكل معرفة. فالعالم ينظر إلى الأشياء كما هي فى الواقع، وليس كما يشتهى ويتمنى ومن هنا فعليه أن ينحى الذات Self . elimination أو يستبعد ما ويلتزم الحياد وغير ذلك من هذه الإعتبارات الشخصية التى تبعده عن هدفه فى كشف الحقيقة.

- وإذا كانت المعرفة العلمية تبدأ من الواقع أى بتحديد الموضوع فى العالم الخارجى، فإن المعرفة الميتافيزيقية تبدأ بمعرفة الذات أو الأنا - كما هو الحال عند ديكارت وكانط.

- والعلل التى يبحث عنها العالم ليست قوى غيبية أو إرادات خارقة للطبيعة، بل هى علاقات قابلة للتحقق بين وقائع قائمة فى العالم. فالعلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر أما الروح الفلسفية فهى لا تقنع بالتجربة الحسية، بل هى تريد أن توسع من نطاق التجربة - على حد تعبير برجسون - لى تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية.

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المرنية، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل البعيدة، أو العلل القصوى للموجودات.

- والعلم غاية نفعية وأهداف عملية. فالروح العلمية تفكير نقدى يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة. والعقلية العلمية عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التى تريد تفسيرها من أجل الوصول إلى غاية معينة بينما الميتافيزيقا لا تهدف بالطبع إلى أية منفعة مادية لأنها تبحث عن الحقيقة الخالصة. وينزع العلم نحو التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية. ومن هنا تختلف الميتافيزيقا عن العلوم الرياضية حيث أن منهجها ليس منهجاً عددياً، فنحن لا نستطيع أن نطبق مناهج الرياضيات الكمية إلا على الأشياء أو العمليات التى يجوز فيها القياس أو الأشياء التى يمكن عدها

أما الميتافيزيقا فإن مهمتها ذاتها أن تقول لنا ما هو حقيقى حقيقة نهائية - بغض النظر عن كونه عدداً أو قابل للقياس. فمهمة الميتافيزيقا هى أن تجعل تفكيرنا أكثر إتساقاً، ومن هنا فهى قريبة الشبه بالمنطق من حيث أنه لا يناقش أى عملية فكرية جزئية أو نظرية معينة أو دليلاً خاصاً، وإنما يناقش الشروط العامة للتفكير السليم. ومن هنا فقد قال أرسطو أن الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو كذلك أو من حيث هو فى مقابل الرياضيات

التي تدرس الوجود من حيث هو كم أو عدد^(١).

والسؤال العلمى يختلف عن السؤال الميتافيزيقى: فالعالم يسأل كيف يحدث هذا بينما الميتافيزيقى يسأل: لم أو لماذا يحدث هذا أى يسأل عن الماهية أو الجوهر.

والسؤال العلمى يكون دائماً موضوعياً أى خاص بموضوع ما بينما السؤال الميتافيزيقى فهو يشمل الذات والموضوع معاً فالذات التى تتساءل فى الميتافيزيقا هى الذات التى تتساءل عن ذاتها وعن مصيرها فى هذا العالم، لذلك فمن الصعب أن نجد الإجابة الميتافيزيقية مقنعة ومرضية مثل الإجابات العلمية.

وإذا نظرنا إلى العالم، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كمبدأ الحتمية أو العلية) دون أن يحرص على مناقشته تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عماله من قيمة، فإذا كانت المعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة، أى فى حدود ما هو كائن بالفعل، فإن المعرفة الفلسفية – فى كثير من فروعها – تتجاوز هذا الواقع إلى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون.

ومع هذه الفوارق – التى أسلفنا الحديث عنها – بين الميتافيزيقا والعلم، فإن هناك أوجه تشابه أو إتصال بينهما فحرية الفكر وعدم الخضوع للسلطة، والروح النقدية وعدم التعصب والنزعة الموضوعية – هذه كلها سمات تلازم العالم والفيلسوف على السواء، والخلاف الذى بينهما – موضوعاً ومنهجاً – مرده إلى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير فى عصورنا الحديثة، وأدى هذا إلى الاختلاف فى وجهات النظر وفى مناهج البحث.

وقد يظن البعض أن الفلسفة تأمل عقلى عقيم بينما العلم دراسة علمية منهجية، ولكن الواقع أن كلا من العلم والفلسفة هما فى أصلهما نظر يقصد به المعرفة لذاتها، وكشف ظواهر العالم من أجل إستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة البشرية وتيسير الحياة.

(١) د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا: ص ١٥.

(٣) الميتافيزيقا والفن (الأدب والشعر)

وكما تختلف الميتافيزيقا عن العلم، فهي أيضاً تختلف عن الفن، فالفن يعتمد على الخيال، كما يعتمد على الواقع، كما أن الفن ينشد المتعة لا الحقيقة، ويبغى اللذة الفنية لا التعليم العقلي. والغرض من العمل الفني هو إرضاء حساسية القارئ وإشباع نوقه الفني، بينما العمل الفلسفي (الميتافيزيقي هدفه البحث عن الحقيقة والإهداء إلى المعرفة.

والأديب يتميز عن الفيلسوف في أنه إذا ما حاول أن يقدم لنا عملاً فنياً فإنه لا يدخل فيه أدلة عقلية أو براهين فلسفية، إذ إنه لو فعل هذا يفسد كل ما في عمله الفني من نوق أدبي.

وقد عبر شوبنهاور عن هذا حين قال "إن الإنتاج الشعري لا يتطلب منا سوى أن نندمج مع صاحبة كي نتذوق فنه ونتجاوب معه، بينما يزعم الإنتاج الفلسفي إلى قلب أسلوبنا في التفكير كي نبدأ من جديد محاولين أن نستكشف الوجود في ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة.

وقد هاجم خصوم الميتافيزيقا الفلسفة بقولهم إنها ضرب من الشعر وذم ذم دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الميتافيزيقيون شعراء ضلوا سبيلهم أو موسيقيون فقدوا كل موهبة موسيقية^(١).

والخبرة الذاتية أساس الفن: فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يصوره من خلال عواطفه وإحساسه وإنفعالاته، وخيالاته، ومن هنا نقول إن الفن إبداع ذهني تلقائي ولهذا تختلف روائع الفن باختلاف متنجيها وتسمو بمقدار ما في عواطفهم من عمق أو سطحية.

أما الفلسفة فإنها تصدر عن العقل، وبالتالي فهي أقرب إلى الموضوعية منها إلى الذاتية.

والحق أن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يستهويه منظر معين في مكان معين، إنما هو

(1) R.Carnap: Science and Metaphysics. London 1934. p44

(سنعود) إلى شرح هذا بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ينظر إلى الواقع نظرة كلية عامة، وهو لا يقف عند حد التصور الفردى للواقع، كما يفعل الفنان، بل هو يريد أن ينفذ إلى أعماق هذا الواقع.

وإذا كان الفنان يحاول أن يثير إعجاب الناس فإن الميتافيزيقا لا تسعى وراء هذا الإعجاب، إنها لا تهتم إلا بالبحث عن الحقيقة والوصول إليها.

– صلة الميتافيزيقا بالفن^(١).

على الرغم مما يبدو من تعارض بين الميتافيزيقا والفن أو الأدب إلا أن هناك صلة بينهما حيث أن كلاهما يبدأ من الذات.

– ولورجينا إلى تاريخ الفلسفة لتبين أن الصلة كانت وثيقة جداً بينهما، وقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأوائل شعراء أو أنصاف شعراء، وقد صاغ انكسمندريس معظم آرائه الفلسفية في عبارات شبه شعرية، كما أن بارمنيدس قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودع فيها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي

– وقد أهتم فلاسفة الإسلام – في العصر الوسيط – بالتعبير عن أعماق المعانى الفلسفية بأساليب شعرية – وهذا ما فعله ابن سينا حينما صاغ في قصيدة مشهورة مذهبه الفلسفى فى خلود النفس.

– وقد إقتربت الفلسفة من الأدب فى عصرنا الحالى، والسرفى هذا التقارب هو إهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وتراء

فالحقيقة التى تجمع بين الميتافيزيقا والفن هى إهتمام كل منهما بمصير الإنسان ومواقفه البشرية وقيمة الأخلاقية وصراعه ضد شتى القوى اللانسانية

ويقرب الفيلسوف الوجودى بين الفلسفة والأدب أو بين الميتافيزيقا والشعر، وهو يريد بذلك أن يعبر عن شتى المواقف الميتافيزيقية التى يجتازها الإنسان بالإسلوب الروائى.

(٢) د. زكريا ابراهيم : مشكله الفلسفة ص ١٢٠: ١٢٥.

(٤) الميتافيزيقا والدين.

لا شك أن هناك ارتباط وثيق بين الميتافيزيقا، وذلك الميل العقلى الغامض الذى يعرف بأسم "التصوف" فالهدف الأساسى للتصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء القناع الخارجى لعالم الظواهر بهدف الوصول إلى الحقيقة النهائية الكامنة وراءه. ومن ثم فهناك اشتراك فى الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف، ولكن منهج كليهما مختلف. فالرجل الصوفى الذى يمس الحقيقة أينما وجدها لا يهتم بعد ذلك أدنى إهتمام بالعالم الظاهر، لأنه فى رأيه غير صادق وغير حقيقى

أما الميتافيزيقي فهو لا يشك فى صدق العالم الظاهرى - كالتصوف - وإنما هو يكشف عن الصدق النسبى الذى يكون لتصورتنا الجزئية ويبين إلى أى مدى ينجح الظاهر فى الكشف عن الحقيقة التى تمثل الأساس بالنسبة له.

والتصوف هنا أقرب إلى الأديب منه إلى الميتافيزيقي، لأن ما يسعى إليه هو الإشباع النفسى والرضا العاطفى عن طريق إتصاله المباشر بما يرى أنه الحقيقة النهائية. ومن هنا نرى أن عاطفته تبدو فى لغة شعرية غامضة لا يمكن وصفها أو تحليلها أو التعبير عنها منطقياً. أما الميتافيزيقي الذى يريد أن يصل إلى إتساق عقلى فإن مثل هذا المنهج الرمضى لا يمكن أن يصلح له على الإطلاق.

ومن ثم فعلى الرغم من أن بعض الميتافيزيقيين الكبار من أمثال أفلاطون (205-270) Platinus، اسبينوزا (1632-1977 B.Spinoza، هيغل Hegel 1770-1831)

— هؤلاء إلى حد ما كانوا يحملون نغمة صوفية، فإن مذهبهم الفلسفية كانت ذات مناهج علمية عقلية^(١)

أما عن علاقة الميتافيزيقا بالدين، فلا شك أن الميتافيزيقا بالمعنى الخاص تعنى العلم الإلهى، ولكن هناك فارق بينها وبين الدين، فالدين يقوم على أصول ومبادئ إلهية، لا على مبادئ إنسانية. الدين من عند الله، وهو مفروض علينا أى أن احقائق الدينية مسلم بها عن

(1) A.E Taylar: Elements of metaphysics. p15.

طريق الإيمان أولاً ثم العقل ثانياً.

أما الميتافيزيقا فإن أهم ما يميزها أنها تقوم على مبادئ عقلية، فهي من صنع العقل الإنساني، ولذلك نجد فيها الكثير من الأخطاء والمتناقضات التي يقع فيها العقل.

وعلى أية حال، فالفيلسوف أو الميتافيزيقي يبحث عن الهدف نفسه الذي يسعى إليه الرجل الصوفي أو رجل الدين، ولكن الفارق الأساسي بينهما هو أن الميتافيزيقي يحاول أن يصل إلى غايته عن طريق النظر العقلي وحده.

الرد على منكرى الميتافيزيقا*

ذهبت آراء الفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة الميتافيزيقا وبيان مجالها إلى حد التضارب والتعارض، فأحياناً تلعب الميتافيزيقا بملكة العلوم (كما وصفها كانط)، قدس الأقداس في معبد الفكر (هيجل)، أهم وأعظم جانب في جميع أنشطة المعرفة البشرية (برادلي)

- وعلى الجانب الآخر نجد لها أعداء - إن جاز هذا التعبير - فهذا ويليم جيمس الفيلسوف البرجماتي المعاصر يذهب إلى أن الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالاعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها.

ويقول فولتير "إذا رأيت إثنان يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فأعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"^(١)

وقد ظلت الميتافيزيقا تشغل جزءاً كبيراً من مجال الفلسفة بوصفها مرتبطة بالبحث في معنى الوجود. كما ظلت كذلك في العصور الوسطى لإرتباط الفلسفة بالدين، إلا أن مجالها بدأ يضيق منذ عصر النهضة نتيجة للتقدم العلمي التجريبي والإتجاه في التفكير في الطبيعة وظواهرها لا قيما بعدها، وظلت على هذا النحو طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر وخاصة في الفلسفة الإنجليزية عند توماس هوبز وجون لوك.

ثم إزداد مجال الميتافيزيقا ضيقاً في القرن الثامن عشر بناء على النقد الذي وجهه إليها ديفيد هيوم، وإلى النقد الذي وجه إليها بمعناها التقليدي على يد كانط..

(*) سنعود مرة أخرى لتفصيل هذا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(١) راجع في هذا : د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ط٤، ص ٢٥٥ وما بعدها.

ثم عادت الميتافيزيقا فازدهرت من جديد فى أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر فى الفلسفة الألمانية وخاصة عند هيجل ومن تبعه من دعاة الهيجلية الجديدة. لكن مجال الميتافيزيقا عاد يضيق من جديد بناء على النقد التاريخى الذى وجهه إليها أوجست كونت فى القرن التاسع عشر والفلاسفة الوضعيون بوجه عام.

وإذا كان العلم أهم ما يميز العصر الحديث، فقد نهض السؤال:

ما الحاجة إلى الميتافيزيقا فى هذا العصر - عصر العلم؟

إثارة مثل هذا السؤال يتضمن الشك فى إمكان قيام الميتافيزيقا جملة. فالميتافيزيقا إذن لم توضع موضع التساؤل والشك إلا منذ مطلع العصر الحديث، حيث بدأ العلم الطبيعى فى الظهور وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون فى مناهجه، وكان الهدف الذى يسعون إليه من وراء هذه التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم، هو إستبعاد الميتافيزيقا وحذفها لصالح العلم. وهذا ما دعى إليه فلاسفة الوضعية المنطقية فى عصرنا الحالى، وإن كانت هذه الدعوة قديمة قبل ذلك - كما سنرى.

وقد رأى أصحاب هذه النزعة أن وظيفة التفكير الفلسفى هى الكشف عن المبادئ الأصلية أو الفروض الأولية التى يقوم عليها كل علم، أو هى تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على مضامين حسية - فيما يرى آير - وأصحاب هذه النزعة يريدون للفلاسفة أن يلتزموا فى ألفاظهم وعباراتهم الدقة التى تقرّبهم من العلماء وهم يأخذون على الفلاسفة التقليديين أنهم يخلعون ما بأنفسهم على العالم الخارجى، ويصفون الكون وصفاً ذاتياً ويظنون أن فى وسع الفكر الخالص وحده أن يصف الوجود الخارجى. ولا سبيل إلى ضبط هؤلاء الشاطحين - فيما يقول دعاة الوضعية المنطقية - إلا بدعوتهم إلى تحديد مصطلحاتهم تحديداً علمياً دقيقاً، وتحليل مشكلاتهم تحليلًا منطقيًا، وعندئذ سيتحققوا أنه ليس ثمة إشكال على الإطلاق، وأن الأمر كله غموض فى لغة الفلسفة، غموض فى إستخدام الرموز اللفظية، ولو إستقام لهذه الرموز طريقة إستخدامها تبخرت تلك المشكلات فى الهواء.^(١)

(٢) د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٨ ص ١٠ ط ١ ص ١١ .

وتتفق نظرة الوضعية المنطقية - كارناب، أير - فى تحديد وظيفة الفلسفة وإقتصارها على التحليل المنطقى للغة العلم، وبالتالي رفضها للمفهوم التقليدى للفلسفة، وإستبعادها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق. ويساير د. زكى نجيب محمود* هذا الرأى فىرى أيضا أن الفلسفة تحليل لألفاظ الغة، ويوضح لرفضه الميتافيزيقا فى كتابه موقف من الميتافيزيقا حيث نراه يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا

(أ) الميتافيزيقا التأملية (ب) الميتافيزيقا النقدية أو العلمية.

والنوع الأول (التأملى) مرفرض فى نظره. ويؤكد أن الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها (التحليل) أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان فتأتى المحاولة كالضرب فى الهواء.

يقول فى مقدمة كتابه: "الرأى عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى بأن تفرض لنفسها نقطة إبتداء، ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء منسب للأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لترزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ أو الخرافة حين يعطل الناس حدثاً بغير علته.

أما أن توجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها، لنرى متى تعوِّج ومتى تستقيم، وهل هى يقينية الصدق أم لا تزيد فى صدقها على درجة من درجات الإحتمال، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول.

فليس من شأن الفلسفة إذن أن تحدثنا عن العالم أو الطبيعة أو العقل أو الحق أو المطلق أو ما وراء الطبيعة، بل حسبها أن تحصر نفسها فى الكلام والألفاظ، تحليلها مقتصره فى ذلك على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات.^(١)

ويمضى د. زكى نجيب محمود فى تيار الوضعية المنطقية فيقول: "إن ما يدعوننا لرفض الميتافيزيقا التأملية هو أن عباراتها - بحكم طبيعة الموضوع - تشتمل على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها. فإذا قلنا أن أنواع الجمل الثلاث: صادقة، كاذبة، محتملة

* رائد فلسفة التحليل فى الفكر العربى.

(١) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ط ٢ ١٩٨٦ ص ٤.

الصدق أو الكذب، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تتدرج تحت أى قسم من هذه الأقسام، وبهذا تخرج من نطاق المعنى، وهذا بعينه ما لاحظته كارناب - رائد الوضعية المنطقية فى الفكر الغربى - فالفلسفة المشروعة عنده هى فلسفة العلم. أما الميتافيزيقا التى تبحث عن الشئ فى ذاته، المطلق، المتعالى، العلة الأولى والوجود والعدم، فإنها تفترض هذه الموضوعات التى لا نجد لها من بين موضوعات العلوم ومجالاتها المختلفة. وإذا نظرنا إلى أية موضوعات لا تدخل فى إطار العلوم الدقيقة، فإن التحليل النقدي لها يكشف لنا أنها أشياء موضوعات وأن القضايا الميتافيزيقية هى أشياء قضايا وليست قضايا منطقية.(1)

حاجة الإنسان المعاصر إلى الميتافيزيقا:

إذا كان لهذه النظرة الجديدة إلى الفلسفة محاسن أنها تجنب التفكير الفلسفى أسباب الغموض وتدعو الفلاسفة إلى تحديد الألفاظ وتحليل العبارات، إلا أننا نرى أن هذه النظرة - وحدها - غير كافية، ذلك أننا إذا حصرنا الفلسفة كلها فى نطاق التحليل اللفظى أو تحديد العبارات اللغوية فإننا بذلك نقضى على خصوصية الفكر البشرى، ونصل فى النهاية إلى قتل الفلسفة نفسها.

وإذا كان المناطقة يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، فهذا التعريف مشكوك فيه إلى حد كبير. فالفلسفة ليست تحليلاً منطقياً للأفكار، وإنما هى على وجه الدقة بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهماً كلياً بالإضافة إلى ذلك الفلسفة ليست تحليلاً منطقياً فحسب وإنما هناك أنواع أخرى من التحليل قد تكون أهم من التحليل المنطقى، مثل التحليل الوجودى، والتحليل الفينومينولوجى، التحليل الواقعى وهى جميعاً تشترك فى أنها إمتداد لميدان الإدراك وصقل لمحتوياته.

لذلك فمهما إعترفنا بأهمية التحليل المنطقى (أو اللغوى) فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى.

(1) B.Russell: History of western philosophy, 1948 ch xxx1 p857.

ولنا أن نتساءل: لماذا إختفت الحقيقة الميتافيزيقية عند الماديين والوضعيين؟ الإجابة هي أن معظم مفكرى هذه المدارس قد أغرقوا أنفسهم فى البحث التجريبي إلى حد سيطر فيه الحس على عقولهم ومعارفهم حتى صار الحس والمادة هو المعيار الأوحد لكل حقيقة.

وإذا كان إنسان العصر الحاضر بحاجة ماسة إلى العلم، فهو أيضاً بحاجة إلى التفلسف وإلى التأمل العقلى، وذلك بعد أن أصبحت حياته الروحية خاوية بسبب إتهماكه فى مشاغل العيش وهموم المادة.

وعلى هذا، الميتافيزيقا ليست خرافة - كما تزعم الوضعية المنطقية - وإنما هي ضرورة علمية وإستجابة روحية.

الضرورة العلمية تتلخص فى أن العالم يقف عند حد إكتشاف القانونيينا الميتافيزيقيين يبحث ليعرف السبب الخفى الذى يتحكم فى التكوين البعيد لهذه الظاهرة. أما أنها إستجابة روحية فهذا ليس مطلب إنسان واحد فحسب بل تتطلبها الإنسانية جمعاء من أجل السيطرة على الماديات وتحقيق الإتسجام والتوازن فى الكون وعند الإنسان.

فالميتافيزيقا ليست مجرد تأملات فلسفية عقيمة، بل هي نقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنسانى نفسه. وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن الميتافيزيقا إلا إذا إستطاع أن ينصرف عن الإهتمام بالقيمة وإن يبتعد نهائياً عن الإنسان نفسه.

عرضنا فى هذا المدخل السريع لطبيعة الميتافيزيقا، إمكان قيام ما بعد الطبيعة، وعرضنا للمنهج الميتافيزيقي، صلة الميتافيزيقا بفروع المعرفة البشرية الأخرى كالفلسفة، العلم، الفن، الدين، وعرضنا أخيراً للرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

وقد أردنا بهذا المدخل أن يكون تمهيداً يقدم للقارئ فكرة عامة وواضحة عن الميتافيزيقا، وموجز عما سيأتى ذكره - تفصيلاً - فى فصول هذا الكتاب.

ولما كانت آراء الفلاسفة حول طبيعة الدراسات الميتافيزيقية متباينة - كما ذكرنا -

الأمر الذى جعل مجال الميتافيزيقا يضيق حين ينقضونها، ويتسع مع قبولهم إياها، لذا سنحاول فى الفصول التالية أن نعرض لمواقف الميتافيزيقا (بين الرفض والقبول أو التأييد) كما تتمثل لدى الفلاسفة وتتبع تطور التفكير الميتافيزيقى من خلال هذه المواقف.

الفصل الثانى : **رفض الميتافيزيقا**

تعرضت الميتافيزيقا لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها في إمكانية قيامها، ونستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التي وجهت تباعاً إلى الميتافيزيقا.

ففي العصور القديمة تصدى لهدم الميتافيزيقا المذهب السفسطائي وأصحاب مذهب الشك عموماً Scepticism

أما في العصر الوسيط، ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة والتفكير الميتافيزيقي وقوص الأسس التي أنبتت عليها من غير تردد ولا رحمة.^(١)

وفي العصر الحديث قوص كانط الميتافيزيقا بالمعنى المجرد، وأصبحت تعنى البحث في الظواهر التي في مقدور العقل البشرى ولا تتعدى حدود التجربة، (كما سنرى في الفصل التالي).

وقد تصدى لنقد التفكير الميتافيزيقي وهدمه - في العصور الحديثة - أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الإهتمام بالعقل أداة لمعرفة الحقيقة. فقد إنتصر لمذهب الشك - في العصر الحديث - هيوم + ١٧٧٦ الذي لقب بالفيلسوف الشكاك بل سمي نفسه بذلك، وكان يمتدح قدماء الشك، وإن كان شكله يختلف عن شكهم الهدام.

وتعرضت الميتافيزيقا لموجة من الشك عند أصحاب الفلسفة البراجماتية الذين وحدوا بين معنى الفكرة وآثارها العملية في حياة الإنسان: يقول ويليم جيمس: ١٩١٠ : أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها. يرى ديوى أن الفيلسوف يثير كثيراً من المشكلات التي لا تقبل الحل، ومثل هذه المشكلات إنما هي صيغ مرضية. Diseased formulations، ولا سبيل إلى التخلص من هذه المشكلات إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التي عملت على نشأتها.

ويقول فولتير "١٧٨٨: إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا.

(٢) انظر: عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة، نقد الغزالي للتفكير الفلسفي من كتابي الدكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٢٥٨: ٢٦٢، موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي: من كتاب قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ص ٨٨: ١١٤.

وفي القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعي أوجست كونت (١٨٥٧) الذي ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرهون بعزوفه عن الميتافيزيقا وإتجاهه إلى التفسير العلمى للظواهر، لأن الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التطور أو التفكير إنقضى عهدها، هذا بالإضافة إلى إنها عقيمة وغير نافعة

- وقد تطور هذا المذهب في العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها لا تشير إلى مدلول حسي في دنيا الواقع، وأنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب والخطأ. ونقف الآن لبيان أبرز الإتجاهات الرافضة للميتافيزيقا قديماً وحديثاً.

(١) رفض الميتافيزيقا قديماً بقاء على مذهب الشك:

الشك السوفسطائي:

ردت السوفسطائية المعرفة إلى الحس، فانتهت بذلك إلى القول بأن الفكر لا يقع على شئ ثابت، ومن ثم إمتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، بل تعذر وجود الخطأ. أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول، مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد، وبهذا يمتنع العلم.

فالوجود - فيما يرى بروتاجوراس (زعيم المذهب السوفسطائي) في تغير مستمر، وفي حركة دائمة، والحقيقة تتعدد بتعدد أفرادها وتتغير بتغير الحالات التي تطرأ عليها

"الإنسان مقياس كل شئ" هذه هي عبارة بروتاجوراس الشهيرة التي بنى عليها مذهبه، وبقيت عنواناً على الشك، وقد شرحها أفلاطون بأنها نتيجة لأزمة من مذهب هيراقليطس في التغير المتصل، فمتى كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً وكانت الأشياء تختلف وتتغير فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض.

"أليس يحدث أن هواء يعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر؟ ماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء ذاته؟ لا يوجد شئ يمكن أن يوجد في ذاته أو يوجد بالضبط، لأن الأشياء هي بالنسبة لى على ما تبولى، وبالنسبة لك على ما تبولى لك، وبذلك تمتنع الحقيقة المطلقة، ويحل محلها حقائق نسبية مؤقتة تتعدد بتعدد الأشخاص. وأخيراً أقر بروتاجوراس قولاً يزيد على القول الأول وهو "لا أستطيع أن أعلم إن كان الإله موجود أم

غير موجود لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة.^(١)

مذهب الشك المطلق (بيرون) Pyrrhon

جاء المذهب الشكى ليؤكد هذا الرفض لأى حقيقة، فهو شك من أجل الشك - على يد بيرون وأصحاب الأكاديمية الجديدة - الشك فى كل شئ، وهذا يعنى إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا ولكن إنكار كل علم وتقدم على الإطلاق.

- ما حقيقة الموجودات؟ وما إتجاهنا حيالها؟ وما نتيجة ذلك؟ أجاب بيرون على هذه التساؤلات بالنفى ذلك أنه أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء، لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيح، وذلك لأنه أفترقد الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك أنه يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها.

وفى إجابته عن السؤال الثانى قال: إذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف إلا ظواهرها، ولا نطمئن إلى وجود أداة للأدراك، ولا لوجود مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ فإن ما يبدو فى نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحاً. فالحقائق نسبية وليست مطلقة. وإذا كان الإنسان يجهل طبيعة الأشياء، فلا بد أن يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها، وحسبه أن يقول: لا أدري^(٢)

هيوم ومذهب الشك حديثاً:

نقد الميتافيزيقا:

يبدأ هيوم مقدمة كتابه " البحث فى الطبيعة الإنسانية " بنقد الفلسفة (الميتافيزيقا) التى لم تتقدم مثل سائر علوم العصر ويرى أن الفلاسفة غارقون فى بحر من الجهل، ولا يجدون حلاً لأهم المسائل التى يمكن أن تعرض أمام العقل الإنسانى، ولا شئ فى الفلسفة إلا وأصبح موضوعاً للمناقشة، وتضارب حوله الآراء.

لقد أصبح الفلاسفة اليوم عاجزين عن إيجاد حل لأهم المسائل الفلسفية.

(١) د. فانتن عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. القاهرة ١٩٨٤: ص ١٦٥ : ١٦٨.

(٢) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٥ : ٣٠٨.

كتب هيوم يقول: " إن الميتافيزيقا ليست علم بالمعنى المفهوم وإنها تتبع إما من الجهد الغير مثمر للفرور الإنسانى الذى يبحث فى موضوعات خارج نطاق الفهم، أو أنها تتبع من عمل الخرافات† Superstations التى لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالي تأتى بهذه المغالطات أو الأوهام لتدافع عن ضعفها.

ويبدو أن هذه المغالطات قد تم قبولها منذ فترة طويلة على أنها حقائق. وعلينا الآن أن ندعو إلى مناقشتها. (١)

ويرى هيوم أن عبارات مثل القوة، الطاقة، الرابطة الضرورية، هذه كلها ألفاظ مترادفة، فلو قلنا مثلاً أن بين العلة والمعلول رابطة ضرورية، كان ذلك بمثابة قولنا أن فى العلة (قوة) من شأنها أن تنتج المعلول. وهكذا يتسرب غموض المعنى إلى أمثال هذه الأفكار.

فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية قد تلكأت فى تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية، فذلك معناه راجع إلى غموض أفكارها وتعدد معانى ألفاظها، وعلينا إذن أن نبذل مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات.

والئن كانت الميتافيزيقا بصفة عامة متصفة بالغموض، فليس منها ما هو أشد غموضاً وأبعد عن اليقين من هذه الكلمات المترادفة فلا بد لنا إذن أن نحاول تحديد هذه الألفاظ تحديداً يزيل معها الغموض.

— ويعتقد هيوم أن الفيلسوف الصحيح يجب أن يكتفى بالبحث عن الآثار، وبالقدر القليل عن العلل والأسباب، فالتوغل فى مثل هذه المباحث يؤدى إلى تأملات مبهمه وغير يقينية. ذلك أن هناك مسائل كثيرة لا نستطيع معرفتها معرفة يقينية، وأن حقيقة الأشياء تظل مجهولة لنا،

فهيوم يميل إذن إلى الشك، ويضع أمام المعرفة الإنسانى حدوداً لا نستطيع أن نتجاوزها، فنحن — فيما يرى — لا ندرك إلا ظواهر الأشياء وذلك عن طريق الإنطباعات،

(1) Hume's philosophy of belief: A study of his first inquiry international library of philosophy and Scientific Method Editor: ted Honderich Antony flew London, New york 7th humanties press.p.10.

وكل أفكارنا تأتي من الإحساسات وهي تخضع لنظام من العلاقات والروابط، وهكذا يصرح هيوم بأنه يجهل ما بداخل الأشياء وما بداخل ذاتنا، وكأن حياتنا الفكرية لا تخضع إلا لعادات بسيطة أو معتقدات بسيطة لا نجد لها أية مبررات عقلية.

قانون تداعى المعانى أو ترابط الأفكار^(١) * The idea of necessary connection

يرى العقليون أن الرابطة بين العلة والمعلول سمة كامنة فى طبيعة الأشياء. أما عند هيوم فإن مثل هذه الروابط السببية لا يمكن معرفتها. إن مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الروابط يكمن فى إستعدادنا لأن ننسب الإرتباط الضرورى للأطراف التى تكون تعاقبات معينه من الأفكار. على أن الأفكار تتجمع بالترابط القائم على ثلاث علاقات هى:

التشابه Resemblance، التجاور فى الزمان والمكان Contiguity، العلة والمعلول

(السببية) Causality.

- نقطة البداية - إذن - عند هيوم هى البحث فى الطبيعة البشرية وذلك فى نطاق قدرات الإنسان الذهنية والحدود التى لا تتعداها. والتجربة عند هيوم تتألف من إدراكات متعاقبة وخلف هذا التعاقب لا يمكننا أن نتصور أى إرتباط آخر بين الإدراك. وهنا يكمن الفرق بين مذهب ديكارت العقلى ومذهب هيوم التجريبي.

العقليون يرون أن هناك إرتباطات وثيقة بين الأشياء وهى إرتباطات يمكن معرفتها، أما هيوم فينكر أن تكون هناك إرتباطات كهذه، أو على الأصح، حتى لو كانت موجودة، فمن المؤكد أننا لا نستطيع معرفتها. وكل ما يمكننا معرفته إنما هو التعاقب - تعاقب الإنطباعات أو الأفكار.

ويقدم هيوم تفسير لعلاقة العلية فى التجربة فيقول:

الإرتباط المكرر لموضوعين من نوع معين فى الإدراك الحسى يكون عادة ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الإنطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حداً كافياً من القوة، فإن مجرد ظهور موضوع واحد فى الحس يستدعى فى الذهن ترابط الفكرتين.

(1) Ibid : p.108: 134.

* راجع معنى السببية والاتصال الضرورى للأفكار من كتاب: زكى نجيب محمود: نوابغ الفكر الغربى ديفيد هيوم ص ٨٢ وما بعدها زكى نجيب محمود الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٤٠٤ : ٤٠٥.

فقانون العلية أو السببية مجرد عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتى الوقوع أو متتابعتين، فيترتب على هذا عندهم إعتقاد أن اللاحق يعقب السابق ويتمثل هذا الإعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث شئ لاحق متى وقع شئ سابق عليه، وهذا هو سبب الضرورة في قانون العلية، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل القوانين التى يظن العقليون أنها مسلمات Postulates عقلية فطرية في الناس جميعاً.

إذن ليس في هذا الترابط أو التعاقب بين الأفكار شئ حتمى أو ضرورى. وهكذا يستحيل - فيما يرى هيوم - قيام فكرة عن الضرورة أو السببية.

النتيجة التى يؤدى إليها بحث هيوم للمعرفة هى موقف الشك.

إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية وإغلاق باب التكهّن بالمستقبل وترتيب المسببات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى إنتهى إليها هيوم.

أنكر هيوم كل معرفة أولية سابقة على التجربة بناء على رفضه لفكرة الضرورة في قانون العلية، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شعار الوضعية المنطقية المعاصرة - على نحو ما سنرى في الصفحات التالية من هذا الفصل - وكيف أنكر هيوم كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة والتجربة.

على أن شك هيوم المعرفى يختلف وأصحاب مذهب الشك في العصور القديمة الذى يوحى بنوع من التردد المزمّن والألأثرية المطلقة. فلسفة هيوم شكاكه لأنه - كالشكاك - توصل إلى النتيجة القائلة أن هناك أشياء معينة نأخذها في حياتنا اليومية. قضية مسلماً بها، بينما لا يمكن تبريرها على أى نحو. أما فيما يتعلق بمسار الحياة اليومية وأعمال المرء العادية فلم يتطرق إليها الشك فيما يرى هيوم.

" أما ذلك الذى يجهد نفسه من أجل تنفيذ أخطاء هذا الشك الكامل، فإنه في الواقع قد دخل في نزاع ليس له فيه معارض ... " (١)

فهيوم لم يكن هداماً في شكه كبقاى الشكاك الآخرين (بيرون ومونتسقى). فما كان ليفلق باب البحث والنظر، وإنما كان يود فقط أن يقف الذهن عند المستوى اللائق به، والذى

(١) راجع هنا برتراند رسل: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة ج٢: (ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٤٢).

يستطيع أن ينتج فيه إنتاجاً صالحاً. ويكفى أن هيوم أيقظ كانط من سباته الدجماطيقى
وجهه وجهة جديدة نحو كتبه النقدية الثلاث.

هيوم وذاتيه النفس: * Personal identity

ظن بعض الفلاسفة أن في الأشياء قوة خفية أو طاقة داخلية تكون جوهرها لها أو
صفة ملازمة لها، لكن هيوم يعتقد أن هذه الجواهر أو الطاقات أو القوى ليست صفات
للأجسام ولذلك فهي غير مفهومة ويستحيل علينا تفسيرها أو تبريرها.

«يتخيل بعض الفلاسفة أننا كل لحظة نكون على وعى تام بما نسميه النفس أو
«الذات». والتي نشعر بوجودها وإستمرارها في الوجود، ويستدلون على ذلك من خلال
مفهومي البساطة والتجريد ويرى هيوم - خلافاً لهذا - أن أدلة هؤلاء الفلاسفة مناقضة
للخبرة، ونحن في الواقع لا نملك أى فكرة واضحة عما نسميه «ذاتنا» إستناداً إلى أن أى
فكرة إنما تنشأ من مجموعة من الأحساسات والإتطابعات. وإذا كان هناك إنطباع يعطى
فكرة عن الذات، فهذا الإنطباع يجب أن يظل ثابت كما هو خلال مراحل حياتنا كلها، ولكن
هذا لا يوجد. فحياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع معاً فى لحظة واحدة.
فالعواطف والمشاعر تتعاقب واحدة إثر الأخرى مثل الألم، اللذة، الحزن والسرور، ولا يمكن
أن تكون فكرة النفس مستمدة من واحدة وحدها من هذه الحالات

إذن الفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود. فإذا توغلت داخل نفسى لن أجد
إلا الإدراك الجزئى كإدراك الحرارة أو البرودة، ولن أستطيع أن ألحظ من نفسى سوى تلك
الحالات الإدراكية الجزئية وحدها، وإذا زال إدراكى لفترة معينة بالنوم مثلاً، فلا أكون على
وعى بنفسي

وهكذا ينكر هيوم أن يكون للإنسان شئ مضاف إلى هذه الإدراكات إسمه النفس.
فالإنسان ليس إلا مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً فى سرعة هائلة لا يتصورها
خيال وهى إدراكات لا تتوقف عن الحركة التى لا تنقطع. فليس هناك ثمة شئ ثابت ولا

* Hume's philosophy of belief: introduction to the philosophy of Mind:
Reading from Descarts to Strowrom. p46: 73.

يوجد إلا الإدراكات، والعقل ليس إلا إدراكات متواليه دون أن يكون لها مكان معين ثابت. (١)

ويتساءل هيوم: من الذى أوهم الإنسان أن له نفساً أو روحاً أو ذاتاً ترتبط معه منذ ميلاده وحتى مماته، مع أننا إذا نظرنا فى باطنه لا نجد إلا حالات فردية تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وليس بينها رباط يربط بينها؟ يجيب على ذلك بقوله: أنه الخيال، هو الذى به نوجد الشئ فيتهم الإنسان أنه إنما يدرك شيئاً واحداً وراء الحالات المتكررة، وهنا نفترض أن ثمة مبدأ خفياً وراء الظواهر المتغيرة الكثيرة فى الكائن الواحد، وهذا المبدأ هو السر فى ذاتية الشئ وفى إتصال وجوده

ويرى هيوم أننا حينما نتحدث عن النفس أو الجوهر فلا بد أن يكون لدينا فكرة عن هذه المصطلحات، هذه الكلمات غامضة ولا يمكن فهمها، فكل فكرة تشتق من إنطباعات سابقة ولكن ليس لدينا أى إنطباع عن النفس أو الجوهر.

ومن التناقض - فيما يرى هيوم - التحدث عن البشر ككيانات مفردة as single being، رغم كونهم فى الحقيقة فى حالة من التغير المستمر. (٢)

فمن التناقض مثلاً أن جون سميث فى الثانية كجون سميث فى الثانية والخمسين، فهما مختلفين تماماً.

نفس المشكلة يمكن أن تنشأ فى حالة الأشياء الأخرى أنظر هيراقليطس والنهر †Think of Herachitus and the river أنظر إلى النهر كيف يتغير ماؤه تغيراً سريعاً حتى ليصعب أن يظل على حاله يوماً واحداً، ومع ذلك نميل إلى أن نراه - نهر واحد ذى ذاتية واحدة.

فالإنسان يحاول أن يقضى على التغير ويميل إلى الإعتقاد بوجود شئ ثابت وراء كل تغير، والآن ما منشأ هذا الخطأ، كيف يحدث الخلط بين إدراكاتنا المتغيرة وأن ننسب إليها كيانات ثابتة؟

(1) Ibid : p.46:47.

(2) Ibid : p.55:57.

السبب في هذا الخطأ - فيما يرى هيوم - هو الخلط بين فكرتين:

الأولى: الموضوعات التي توجد لوقت طويل دون أن يطرأ عليها التغير، وهذه فكرة النفس identity

الثانية: تعاقب الموضوعات المرتبطة ببعضها البعض وهذه تشهد حالة من التنوع والتغير ونحن نخلط بين الاثنين، وبهذا الخلط نستبدل فكرة الكيان أو النفس بدلاً من التتابع أو التداعى. ولا نستطيع أن نحرر أنفسنا من هذا الخلط لمدة طويلة والنتيجة هي المحاولة الكاذبة لتبرير هذا باختراع مبدأ ما جديد وغير مفهوم مثل الجوهر Substance ، أو النفس self ، نستطيع بواسطته أن نفسر عدم التغير.^(١)

رفض مفهوم الجوهر:

يترتب على ما سبق رفض هيوم لما يسمى بوجود جواهر روحية أو مادية. وهو يدلل على هذا الرفض بقوله: إذا كانت فكرة الجوهر فكرة صحيحة لكانت مستمدة من الآثار الحسية أو من التفكير. والحقيقة أنها لا تصدر عن الحس الظاهر أو الباطن أو عن التفكير أي عن الإنفعالات والعواطف. فليس ثمة أثر حسي يقابل الجوهر المادي.

وإعتقادنا بوجود الجواهر المادية تابع لإعتقادنا بالعلية فنحن نرى مجموعة مؤلفة من الآثار الحسية يتكرر حدوثها على هذه الصورة في التجربة فنطلق عليها اسماً واحداً ونتوهم أن الجوهر هو علة إمتلاف هذه الآثار وعلة بقاء هذا الإمتلاف أو تكراره في أذهاننا، بينما نحن لا نعرف شيئاً عن هذا الإمتلاف أو عن المقوم الذي يجمع بين هذه الآثار.

وعلى هذا فهيوم ليس لديه أي يقين بوجود الجوهر المادي أو موجودات العالم الخارجى بصفة عامة. وكذلك فهو يذكر أنه ليس لدينا أي فكرة عن وجود جوهر روحى أو نفس وأنه ليس لهذه الفكرة ما يقابلها من آثار حسية.^(٢)

ويمضى هيوم إلى أبعد من ذلك فينكر أيضاً الجوهر الإلهى ويرفض كل الأدلة على وجود الله، ويرفض الغائية في الكون وبهذا يحتفظ للمعرفة الإنسانية بالأساس التجريبي

(1) Hume's philosophy of belief: personal Identity. p.59

(٢) راجع ما قلناه عن ذاتية النفس عند هيوم.

الذى لا يسلم إلا بوجود الظواهر فقط.^(١)

أوجست كونت ورفض الميتافيزيقا من الناحية التاريخية (١٨٥٧):

أنكر المذهب الوضعى كل تفكير ميتافيزيقى، واستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبي.

يقول أوجست كونت: زعيم المذهب الوضعى - فى كتابه فلسفة العلوم عند كونت Comte's philosophy of science «أن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان إجتماعى جديد، وهدفها وضع نظرية إجتماعية عن طريق نظرية علمية، وقد أقرت ديناً إنسانياً

والوضعية تنتهى إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد إستنفذت موضوعاتها، وإفتقدت ما يبرر وجودها، كانت قائمة حينما كانت مرادفة للعلم، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة وإستقل موضوعاً ومنهجاً، ونتيجة لهذا الفصل بين الفلسفة والعلم ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت شريدة فى نطاق ضيق، ودراسة تاريخها تحقر من شأنها إذ إنها لم تستطع بعد إنقضاء قرون على وجودها أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة ما، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة.

وإذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة Apriori لاحظنا أن كل شئ وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها ببعض الآخر.^(٢)

عرض كونت للمشكلة الميتافيزيقية فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية»، وشرح فيه ما يعرف باسم قانون الأطوار الثلاثة.

(١) راجع هنا : د. محمد على أبوريان: الفلسفة الحديثة ط١ ص ١٥٥.

(٢) انظر فى هذا I-s Mill August Comte and Positivism ، كتاب د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٢٦٤.

Theologique

الطور اللاهوتى

Metaphysique

الطور الميتافيزيقى

Scientific

الطور العلمى

ويعتقد كونت أن تطور التفكير الإنسانى أو أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الفرد، فهو فى حياته يمر بثلاثة أوار متتابعة دور الطفولة، الشباب، النضج أو الشيخوخة، وهذه تشبه قانون الأطوار الثلاثة.

فى الطور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة، وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية كالآلهة والشياطين.

أى أن المرحلة اللاهوتية تفسر فيها الظواهر الكونية بواسطة الآلهة. أما الطور الميتافيزيقى، يظل العقل يبحث عن كنه الأشياء وأصلها ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء. وفى هذه المرحلة تقوم الأرواح أو القوى الميتافيزيقية الروحية الخفية بنفس الدور الذى كانت تقوم به الآلهة فى المرحلة الأولى. أما الطور الثالث فيتجنب العقل الطريقتين السابقتين فى البحث موضوعاً ومنهجاً. ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها أى أن هذه المرحلة تستند إلى التفسير العلمى الخالص للظواهر لأن العلم يتولى مهمة تفسير كل ما يحدث فى الكون، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع قوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر، وتقييمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال أو الإستدلال. وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن هذا السؤال كيف حدث، وليس عن السؤال لماذا حدث؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى الكمال، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم.

ومن هنا فإن كونت يرفض الميتافيزيقا فى هذه المرحلة الوضعية التى تعتمد على التفسير العلمى الخالص للظواهر

فالميتافيزيقا - فى نظره - وفى نظر الفلاسفة الوضعيين ليست علماً بالمعنى التام لهذا الكلمة، ولكنها مجموعة من المعارف التى ينبغى رفضها فى هذه المرحلة الوضعية.^(١)

- بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الميتافيزيقية - لأنها تمثل مرحلة من مراحل التفكير إنقضى عهدها - وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الإتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

رفض الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر:

شهد عصرنا الحاضر الكثير من التيارات الفلسفية المعادية للميتافيزيقا والرافضة لها، وفى مقدمتها فلسفة التحليل التى تزعمها مور، رسل فتجنشتين، حركة الوضعية المنطقية التى حمل لواعاها فى البداية أنصار دائرة فيثا تحت قيادة «شليك Moriz schlich، وأكمل مسيرتها رودلف كارناب والفرد جواز آير A.J. Ayer.

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل:

الفلسفة المعاصرة فى جملتها فلسفة تحليلية، وهى تختلف عن الفلسفة التأملية إختلاف واضح. ويتميز فلاسفة التحليل المعاصرين - عن سابقينهم - أنهم يحذفون الميتافيزيقا من دائرة الكلام المقبول وذلك على أساس تحليلهم لعبارات اللغة، فإذا كان التحليل شائعاً فى الفلسفة منذ قديم^{*}، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يبرزهم دون سائر الأسلاف، وإنتهاءهم من هذا التحليل إلى نتائج من أهمها حذف الميتافيزيقا.

جورج انوارد مور ١٨٧٣-١٩٥٨

يعد مور- مع أثنين من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر - بـرتراند رسل، ليدفج فتجنشتين - رواد مدرسة جديدة فى الفلسفة هى المدرسة التحليلية التى عرفت أحياناً

(١) راجع فى هذا كتاب: د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا ص ١٣٨: ١٤١، كتاب أسس الفلسفه ص ٣٦٤ وما بعدها.

* ابتداءً من سقراط فى تحليله للمعاني الأخلاقية، أفلاطون فى تحليله لمعنى العدالة فى محاوره الجمهورية، تحليل المنطق عند أرسطو، ثم الفلاسفة المحدثين أمثال لوك، هيوم، باركلي فى تحليلهم للأفكار وحتى كانط الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته تقدماً أى تحليلاً للأسس التى تقوم عليها العلوم.

بأسم مدرسة كمبريدج وكان لها تأثير كبير على حركة أخرى من حركات الفكر المعاصر ألا وهي حركة الوضعية المنطقية.

- جعل مور مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلاً منطقياً وتحليلاً فلسفياً، توضيحاً لمعناها، حتى يزلزل الأرض التي تستند عليها الفلسفة التأملية لأنها قائمة على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية.^(١)

وقد إنحصر الجانب الأكبر من نشاط مور الفلسفي في الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخطأ التي طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة، وقد إهتم مور بتحليل المعنى وليس بفحص حقيقة ما يقال عادة في الحياة العادية، فكان يفحص آراء غيره من الفلاسفة لكي يرى ما قد تعنيه تلك الآراء، وما إذا كانت صادقة أم كاذبة.^(٢)

وقد كتب مور عام ١٩٠٠ مقالاً عن «الضرورة» قال فيه أنه لا يحرص في هذا البحث على الكشف عن الأشياء الضرورية أو التحقق مما إذا كانت القضايا التي نحكم فيها بأن

أ ضرورة صادقة أو كاذبة، بل كل ما تعنيه هو تحديد معنى الضرورة أو معرفة تلك الصفة التي ننسبها إلى الأشياء حينما نقول إنها ضرورية.

واضح هنا أن مور يقصر مهمة التحليل على دراسة "المعنى" فليست المشكلة عنده ماذا نعرف؟ بل المشكلة هي: ماذا نعني بهذا الذي نقول إننا نعرفه؟

فاهتمام مور هو العمل على تحليل معاني القضايا من أجل فهم عناصرها ومقوماتها أو دلالاتها فهماً صحيحاً. فالتحليل عند مور بمثابة منهج فلسفي.

ويتفق مور مع غيره من فلاسفة التحليل في القول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية "اللغة" التي تصاغ فيها عادة تلك المشكلات. وذلك من أجل إستبعاد شتى مظاهر اللبس والغموض، حتى يجنب الفلسفة مشكلة إخضاع وقتها في العمل على

(١) راجع هنا كتاب: د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا: الفصل الخامس ص ١٤٠: ١٦١.

(1) P..A.Schilpp: The Philosophy of G.E. Moore (Evanston, N.y. 1942.
(Auto biographical notes).

حل مشكلات زائفة لن يكون من شأنها سوى أن تقود الفيلسوف - من حيث لا يدري - إلى ضروب عديدة من التناقض والإستحالة والمفارقة. وحين يفرغ الفيلسوف من هذه العملية التوضيحية فهناك لابد من أن تختفى تماماً أمثال هذه المشكلات التي كان يظن أنها "مشكلات حقيقية" أصلية.^(١)

برتراند رسل:

يعد رسل رائد حركة الفلسفة العلمية التي تريد للفلسفة أن تحقق من التقدم مثل ما أحرزه العلم، وأن تتخلى عن الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الضخمة، لكي تقتصر على دراسة بعض المسائل المنطقية والطبيعية وفقاً للمنهج العلمى.

وفى كتابه تحليل العقل Analysis of mind يحاول رسل أن يهدم النظرية التقليدية القائلة بوجود جوهر عقلى قائم بذاته أو وعى منفصل مستقل يكمن فيما وراء المحسوسات، لكي يرجع شتى العمليات الذهنية بما فيها الإدراك الحسى، التذكر، والإدراك العقلى إلى مجموعة من الحوادث. التى هى فى آن واحد طبيعية ونفسية.

يقول رسل: "إذا أريد للفلسفة أن تحقق بالفعل أى تقدم ملموس، وجب عليها أن تتخلى عن تلك الآمال العريضة فى بناء نسق ميتافيزيقى متكامل، لكي تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية (منطقية كانت أم طبيعية) وفقاً لمنهج علمى صارم.

وهكذا يقرب رسل الفلسفة من العلم، فهى تشبه العلم فى أنها تحاول حل المشكلات التى تلتقى بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة. ورسل حين يتحدث عن العلم فهو لا يعنى به العلم الطبيعى أو غيره من العلوم التجريبية، بل إنما يعنى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق. وهذا هو السبب فى أن رسل يقارن القضايا الفلسفية التى هى قضايا عامة، وأولية بالقضايا الرياضية أو المنطقية التى لا تخرج هى الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق التجربة. ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن الفلسفة فهو يعنى بها إنها لا تكاد تتميز عن المنطق على شرط أن نفهم المنطق هنا بمعناه الرمضى أو الرياضى.

(١) راجع فى كتاب: د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ج ١ ص ١٩٢: ١٩٧.

والفلسفة العلمية التي يريدنا رسل إنما هي جهد عقلى يرفض كل محاولة لبناء أى نسق فلسفى موحد، فلسفة تحليلية ترفض التورط فى إقامة أى نسق ميتافيزيقى لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية عن طريق مناهج التحليل المنطقى. وقد إهتم رسل فى كتابه: "بحث فى المعنى والصدق" "An inquiry in meaning and truth" بتحليل العبارات الميتافيزيقية.

ويبين رسل ما يعنيه بالعبارات الوصفية فيقول: "العبرة الوصفية قد تكون أحد نوعين: فهمى إما خاصة، Definite (محددة) أو عامة غير محددة indefinite والعبرة الوصفية العامة هي ما دلت على مجهول أما الخاصة فهمى ما دلت على معلوم (على معرفة فرد بذاته).

والعبرة الوصفية العامة هي عبارة تدل على أفراد كثيرين من جنس واحد كأن نقول: رجل، جبل، رئيس جمهورية هذه العبارات لا تدل على محدّدات وإنما تدل على أى من أفراد هذه الفئة أو غيرها فحين أقول قابلت رجلاً فهذه عبارة وصفية عامة غير محددة لا تتصف بالصدق أو الكذب أما حينما أقول قابلت العقاد مثلاً فهذه عبارة وصفية خاصة ومحددة وهي تكون صادقة حين تطابق الواقع فعلاً وكاذبة حين لا تطابق الواقع. وعلى ذلك فالعبارات الوصفية العامة هي المدركات العقلية لا الأفراد الحقيقيون الواقعون فى عالم الأشياء.

العبارات الوصفية ليست قضايا تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع وبينما هي دالات قضايا ودالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملئ ما فيها من فراغ باسماء أفراد جزئية.

وعلى هذا فالهدف من تحليل العبارات الوصفية هو مهاجمة الألفاظ الغير محدودة أو هو على حد تعبير آير: مهاجمة الميتافيزيقا وإعتبارها كلاماً فارغاً نشأ عن عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلًا واضحاً، أدى هذا إلى الخلط بين العبارات الوصفية العامة والعبارات الجزئية التي لها مسميات فى الواقع.⁽¹⁾

(1) Ayer A.J: Language, Truth and Logic p.61.

إن كثيراً جداً من العبارات الميتافيزيقية مثل "النفس خالدة، العقل جوهر روحاني، المطلق ليست له بداية أو نهاية... إلخ قائمة على إفتراض أن العبارة الوصفية تعمل على إسم العلم، من حيث أنها تشير إلى موجودات حقيقية. واقعية، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم بين هذه الأشياء المحسوسة إفتراضوا وجودها وجوداً ضمئياً فالميتافيزيقا إن هي في حقيقة الأمر إلا نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة أو العامة رموز للإشارة.^(١)

وهكذا يرى رسل أن "اللغة" هي المسئولة عن هذا اللبس أو الخلط الذي يقع فيه معظم الفلاسفة. فالألفاظ المستخدمة في اللغة غامضة وملتبسة. وعلى الفيلسوف إذن أن يحدد معانيه ويحرص على فهم المعاني الدقيقة التي تستخدم فيها الألفاظ.

ويعتقد رسل أن الكثير من مظاهر الخلط الفلسفي حول مشكلات معروفة كمشكلة الجواهر، الكليات ترجع أولاً وبالذات إلى بعض خصائص لغوية كامنة في مفردات اللغة الطبيعية،

- وهكذا رفض رسل شتى الأفكار أو الأوهام الميتافيزيقية بناءً على تحليله لمعنى اللغة وتمسكه بالإتجاه أو النزعة العلمية. ويمضى في هذا الإتجاه فيرفض أيضاً شتى المفاهيم الأخلاقية فيقول: إذا أردنا للفلسفة أن تكون بحثاً موضوعياً نستهدف من وراءه فهم العالم، لا مجرد العجل على تحسين الحياة الإنسانية، فلن يكون للمفاهيم الأخلاقية أى دور في نطاق مثل هذا البحث النظرى الخالص.

وعلى هذا إستبعد رسل عبارات الأخلاق من دائرة البحث الفلسفي الخالص على إعتبار أن عباراتها لا تتطوى على قضايا تقريرية تنصب على الواقع، بل هي مجرد تعبيرات عن إنفعالات وحالات وجدانية.

(٢) راجع نظرية رسل في العبارات الوصفية، نظريته في الفئات، نظرية الأنماط من كتاب: 'Russell An inquiry into Meaning and Truth. London. 1940. p429:490.

وكتاب. د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا الفصل السادس من ١٦٢: ٢٠٢.

فلسفة التحليل عند فتجنشتين:

يمضى فتجنشتين في هذا الإتجاه التحليلي للفلسفة، الذي بدأه مور ورسل، فنجد أن التحليل هو السمة البارزة في فلسفته. "الفلسفة عنده هي تحليل" وهو يستخدم التحليل كمنهج لا كغاية فلسفية، فهو لا يهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى وقائع أو رد اللغة إلى عدة قضايا، إنما يستخدم التحليل كمنهج فلسفي من أجل توضيح المشكلات الفلسفية التي إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل زال عنها كل غموض وإتضح أنها مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلاً.

وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: "إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى. فلن نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى. وإن فلأعجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق.^(١)

مهمة الفلسفة - فيما يرى فتجنشتين - إنما هي نشاط Activity أو عملية توضيحية الهدف منها حصر الأفكار الغامضة. وحين تتحقق الفلسفة من أن الأجوبة التي تقدمها لأسئلتها هي مما يمكن التعبير عنه فإنه لا بد لها من أن تفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع الأسئلة أو لم تستطيع أن تعبر عنها على الوجه الصحيح.

وتبعاً لذلك فإن المنهج الصحيح في الفلسفة إنما هو ذلك الذي يحيل سائر القضايا التي يمكن أن يقال عن الأشياء إلى العلماء أنفسهم، على إعتبار أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها، بحيث أنه إذا أثار أحدهم أية مشكلة ميتافيزيقية لم يكن علينا إلا أن نبين له أن مشكلته خاوية أو فارغة تماماً من كل معنى.

فالهدف من التحليل إذن سواء في الرسالة المنطقية أو في كتاب فتجنشتين التالي: "أبحاث فلسفية" هو توضيح ما نعرفه من قبل وليس إضافة معرفة جديدة.

(1) L.Wittgenstein: Tractatus Logic. philosophicus p.27

نقلاً عن كتاب د. عزمي إسلام فتجنشتين ص ٧١.

الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التى تحدث فى عقولنا نتيجة لإستخدام اللغة. فالتحليل الفلسفى إذن أسلوب فنى Technique لعلاج المشكلات الفلسفية.

يقول فتنجشتين: "أن المشكلات الفلسفية والشكوك كلها ليس إلا سوء إستخدام اللغة إستخداماً خاطئاً، ومصدر الخطأ فى إستخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لإستخدام الألفاظ ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة.(١)

هكذا ينكر فتنجشتين الميتافيزيقا - كما فعل مور ورسل، بناء على منهج التحليل، وهو يرى أن الفيلسوف حين يحاول أن يستخدم اللغة لكى يظهرنا على طبيعة البناء الميتافيزيقى الحقيقى للعالم الواقعى، فإنه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى إصطناع عبارات خالية تماماً من كل معنى. فمعظم القضايا الميتافيزيقية التى طالما حقلت بها الأعمال الفلسفية التقليدية ليست كاذبة، بل هى "عديمة المعنى" وليس الأصل فى نشأة أمثال هذه القضايا سوى عجزنا عن فهم منطق لغتنا.(٢)

الأخلاق والعلوم المعيارية:

طبقاً لما سبق، فإن علم الأخلاق وعلم الجمال لا يقبلان التعبير مثلهما فى ذلك كمثل "الميتافيزيقا"، وكل محاولة من أجل النطق بشئ نذى معنى عن الأخلاق أو الجمال أو الميتافيزيقا لابد من أن تبوء بالفشل لأن مثل هذه المحاولة تقتضى القيام بفهمة مستحيلة.

- هكذا رفض فلاسفة التحليل الميتافيزيقا بناء على موقفهم التحليلى للفلسفة. الميتافيزيقا التأملية عباراتها تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها. فإذا قلنا أن أنواع الجمل ثلاث من ناحية كونها صادقة حتماً أو باطلة حتماً أو مما يحتمل الصدق والكذب، وجدنا أن الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أى قسم من هذه الأقسام. ويؤكد د. ذكى نجيب محمود هذا المعنى فى كتابه: موقف من الميتافيزيقا حين يقول:

(1) L.Wittgenstein: philosophical investigations :part1 sec'104.p43.

المرجع العربى ص ١٥٣.

(2) L.Wittgenstein: Tractatus Logic. philosophicus London, 1921(quoted by H.Aiken, in philosophy in the twentieth Century. vol 11.1962. p 490.

"لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه، وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية تحليلاً يبين معنى هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال. الفلسفة هى تحليل اللغة ولا شئ أكثر من ذلك، وهذا واضح عند مور، رسل، فتنشتين - كما هو واضح عند أستاذنا الدكتور ذكى نجيب، وسيكون أكثر وضوحاً عند فلاسفة الوضعية المنطقية.

الغاية من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" هى بيان أن الميتافيزيقا (والتي يعنى بها مجموعة العبارات التى تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس) المرفوضة كلامها فارغ لا يرسم صورة ولا يحمل معنى، وبالتالي لا يجوز فيها البحث وإختلاف الرأى. فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى، وجب إطراح الفلسفة التأملية - على حد تعبيره - وما يدور مدارها من صنوف التفكير، بحيث لا يبقى بين أيدينا فى دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية.(١)

رفض الميتافيزيقا عند فلاسفة الوضعية المنطقية:

إرتبط تعبير الوضعية المنطقية بجهود طائفة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين الذين سموا أنفسهم بأسم جماعة فينا التى نشأت حوالى ١٩٢٠ حينما ألف موريس شليك هذه الجماعة. ويمثل الجانب الفلسفى فى هذه الجماعة رودلف كارناب، هريبرت، فايجل، فريدريش، فايزمان.(٢)

والوضعية المنطقية إتجاه فلسفى يهدف إلى هدم الفلسفة والميتافيزيقا، ذلك أن أتباعه قد قصروا مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين فى هذا بالتجريبية الإنجليزية التى حاولت - منذ القرن السابع عشر والثامن عشر - على يد لوك وبارلكى وهيوم - أن تحدد معانى الألفاظ وتحليل العبارات، ورد هؤلاء الوضعيون المنطقيون كل

(١) د. ذكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ٣.

(2) Ayer, A.J the vienna circle (in the Revolution in ph.p 70.

راجع هنا كتاب د. ذكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ص ٦٠.

ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية، وإستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة مسافرين في هذا الإتجاه الوضعى الذى عرف فى القرن التاسع عشر على يد أوجست كونت فى فرنسا - كما سبق أن أوضحنا.

كما حاول أعضاؤها تطبيق الطريقة العلمية فى التفكير على عبارات وألفاظ اللغة التى تصوغ فيها مشكلات الفلسفة، وجعلوا المعيار الذى نحكم بناء عليه بما إذا كان للقضية معنى، هو إمكان تحقيق هذه القضية فى الواقع الخارجى ولقد تطورت هذه الجماعة بفضل الجهود التى أضافها كارناب وآير، والتى كان من أهم أفكارها إنكار الميتافيزيقا فضلاً عن الإعتماد على مبدأ التحقق كمعيار لوجود معنى لعبارات اللغة أو خلوها من المعنى وتبرير رفض الميتافيزيقا لا لمجرد أنها أقوال خاطئة، بل على أنها خالية من المعنى أى مجرد لغو^(١)

لكن كيف إستبعدت الوضعية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمى، وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة؟

إعتبر كونت واتباعه العبارات الميتافيزيقية أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل أستعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ومن ثم وجب رفضها، والإكتفاء بقضايا المجال التجريبي لأن التثبت من صحتها فى حدود الخبرة الحسية ميسور لكل باحث، ومن رأى الوضعيين أيضاً أن التفكير الميتافيزيقي عديم النفع.

أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا ليس على أساس أنها عديمة النفع أولاً ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ.

- كما أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً كما فعل كونت، لتبرر إستبعادها للتفكير الميتافيزيقي بل إنما تعالج جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها فى التاريخ.

(1) Ibid : p.73-74.

والواقع أن نواة هذا الإتجاه الوضعى المنطقى فى مهاجمته للتفكير الميتافيزيقى قد عرف منذ قرنين من الزمان، فقد صرح دافيد هيوم (جد الوضعية المنطقية) فى كتابه بحث فى طبيعة العقل البشرى) برفض التفكير القبلى أداة لكشف أسرار الكون الغامض، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطمأن إلي صحته، وفى هذا يقول:

"إذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا يجب أن نسأل أنفسنا: هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد؟ فإذا كان الجواب سلباً فلنسأل أنفسنا، هل يقوم على التفكير التجريبي الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقى بالكتاب فى النار ونحن آمنون، إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والمغالطة الخداع.^(١)

وقد ترددت كلمات هيوم هذه عند المعاصرين من الوضعيين وأكد كارناب إتفاقه مع ما قاله هيوم حينما أقر أن قضايا العلوم والرياضة والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى.

رودلف كارناب:

يتفق كارناب مع غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية فى أن الفلسفة لا تقر شيئاً جديداً وإنما هى تحليل للغة العلم. يقول كارناب فى تقديمه لمجموعة "وحدة العلم" The unity of science هدفنا هو التحليل المنطقى لا الفلسفة، وهذا ما أوضحه فتجنشتين من قبل حيث رأى أن الفلسفة تحليل أو توضيح فهو يقول فى رسالة منطقية فلسفية "ليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عدداً من القضايا بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة.^(٢)

والفلسفة التى يتجنبها كارناب هى الميتافيزيقا - بالمعنى الذى يجعلها بحثاً فى أشياء لا تقع فى مجال الحس مثل "الشئ فى ذاته"، المطلق، المثل الأفلاطونية، والعلة الأولى للعالم، العدم والقيم الأخلاقية والجمالية وما إلى ذلك.

يأخذ كارناب فى تحليل مثل هذه العبارات الميتافيزيقية، ليكتشف أنها فارغة من المعنى، لهذا يستبعدوها. ويستشهد كارناب على ذلك بعدة أمثلة من الألفاظ، والعبارات ذات الدلالة

(1) D.Hume: An Enquiry concerning Human understanding. part III, p25.

(2) L.Wittgenstein, tractatus Logico. philosophicus p76.

الميتافيزيقية.. والتي تكون في الوقت نفسه خالية من المعنى، ومنها كلمة (مبدأ) يقول إن هذا اللفظ من بين الألفاظ التي يستخدمها الفلاسفة أثناء بحثهم الميتافيزيقي - أى من حيث هو مبدأ للوجود، لأن حيث هو أحد مبادئ المعرفة - فيفترض بعضهم مثلاً السؤال الآتى: ما هو أعلى "مبدأ للعالم؟" أو (للأشياء أو للوجود)؟ ثم يشروعون في الإجابة عن هذا السؤال بأنه الماء مثل طاليس أو الصورة أو الحركة أو الروح أو الخير... إلخ وهذه كلها إجابات ميتافيزيقية ترتبت على إستخدام الألفاظ الميتافيزيقية في الأسئلة التي تكون هذه العبارات رداً عليها.

وكل هذه العبارات في نظر كارناب هي عبارات ذات دلالة ميتافيزيقية خالية من المعنى، ومن ثم يجب إستبعادها من مجال البحث العلمى.^(١)

أشبهاء العبارات الميتافيزيقية، ويمثل لها كارناب بالعبارات التي تتكلم عن فكرة مثل الوجود المطلق أو فكرة العدم عند هيدجر، ويستشهد كارناب بفقرة مما كتبه هيدجر بعنوان "ما هي الميتافيزيقا" وكان يقول فيها: "إن الوجود فقط هو مما يجب البحث فيه، وما هو بخلاف ذلك عدم: الوجود فقط، وما هو أكثر من ذلك عدم، الوجود وحده وما بعده عدم. لكن ماذا نقول عن العدم وكيف يمكننا أن نجده؟ إننا نعرف العدم" فالقلق يكشف عن العدم... إلخ

فهذه العبارات كلها - عند كارناب - خالية من المعنى أو هي أشبهاء عبارات لأنها تتضمن ألفاظ ميتافيزيقية كالعدم والوجود.

الميتافيزيقا إذن خالية من المعنى أو هي على حد تعبير كارناب زائدة يمكن إستبعادها تماماً لا من الفلسفة فحسب، بل من الكلام ذى المعنى، وهذا ما عبر عنه كارناب بوضوح من خلال مقاله الذى أوردها منه بعض النماذج التي رفضها كارناب - حذف الميتافيزيقا بإستخدام التحليل المنطقي للغة، ونشر هذا المقال في كتاب أير

"الوضعية المنطقية صفحة ١٠:٨١) من الكتاب.

كتب يقول: "كان هناك معارضون للميتافيزيقا في تاريخ الفكر الإنسانى منذ العصور

(1) Carnap R. the Elionation of metaphysics (in the logical positivism ed by: Ayer, A.J. P. 60:67

القديمة، منذ شكاك اليونان - حتى فلاسفة التجريب فى القرن التاسع عشر... كما كانت توجد أنواع مختلفة من النقد الذى يوجه إلى الميتافيزيقا ولقد ذهب بعضهم إلى أن مبدأ الميتافيزيقا فى حد ذاته، مبدأ باطل طالما أنه يناقض معرفتنا التجريبية، بينما إعتبره فريق آخر مبدأ غير يقينى على أساس أن مشكلات الميتافيزيقا هى مشكلات مفارقة لحدود المعرفة الإنسانية، متعالية عنها، كما ذهب كثيرون من اللاميتافيزيقيين إلى أن الإشتغال بالمسائل والمشكلات الميتافيزيقية تعتبر عملاً عقيماً. وينتهى كارناب إلى أن التحليل المنطقى فى الفلسفة المعاصرة، ينتهى بنا إلى أن جميع العبارات التى تتناول موضوعات تدخل فى نطاق الميتافيزيقا هى عبارات خالية من المعنى.

كارناب ومبدأ التحقق: Verification

يذهب كارناب إلى أن القضايا التأليفية الوحيدة التى تنطوى على معنى إنما هى تلك القضايا التى تتحدد "قيمة الصدق" فيها بالرجوع إلى الحس. وكل هذه القضايا - فيما يقول كارناب - محصورة فى نطاق العلم التجريبى. وحين يتحدث كارناب عن "التحقق" فإنه يعنى أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية. وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية (التركيبية) الوحيدة التى تنطوى على معنى أو دلالة، هى تلك القضايا التى تقبل التحقق أو التثبت، وهى جميعاً قضايا علمية، وهذا هو معيار التحقق لأى معنى تجريبى.

ويتوقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن "ثمة إلهاً" أو أن "العلة الأولى للعالم هى اللاشعور" أو أن ثمة قوة فاعلية هى المبدأ الموجه لسائر الكائنات الحية. هنا يقول كارناب أنه لا يزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة ولكن يتساءل: ماذا تعنى هذه العبارات ليصل فى النهاية إلى الإعراف بأنها فارغة تماماً من كل معنى. والسبب فى ذلك أن القضايا الميتافيزيقية التى تبحث عن "الماهية الحقيقية للأشياء" أو "الأشياء فى ذاتها" أو المطلق أو العدم - ليست قضايا تحليلية، كما أنها فى الوقت نفسه لا تقبل التحقق تجريبياً. فهى لا يمكن أن تكون إلا مجرد "أشباه قضايا"

جملة القول أن الجمل أو الألفاظ التى لها معنى هى الجمل التى يمكن التحقق من صدقها عن طريق التحقق الشكى عن طريق المنطق والرياضة أو الرجوع إلى التجربة الحسية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. أما ما يخرج عن ذلك فهو أشباه قضايا لا

معنى لها . وعلى هذا الأساس أنكر كارناب الميتافيزيقا .

ولعل أبرز ما إشتهر به كارناب فى مجال تحليل الألفاظ وبيان دلالاتها وكشف غموضها هو إشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز^(١) Semiotics وهذه تنقسم إلى ثلاث أقسام هى:

١- البرامجاطيقا: Pragmatics وهى لا تعنى مذهب الزرائع البراجماتى وإنما يعنى بها كارناب البحث فى الرموز وطرائق إستخدامها وهى ما تزال محصورة فى الإنسان الذى يستخدمها ، أى تبحث فى المتكلم نفسه بإعتباره أداة الكلام .

٢ - السنتاطيقا: وهى البحث فى العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها ، بغض النظر عن المتكلم وما تشير إليه الألفاظ من مدلولات .

٣ - السمانطيقا: وهى البحث فى مدلولات الألفاظ أو الشئ الذى يرمز إليه .

وفيما يتعلق بعبارات اللغة يفرق كارناب بين ثلاثة أنواع من العبارات:

١ - عبارات شيعية، أى تتحدث عن شئ ما مباشر دون توسط إسم ذلك الشئ .

٢ - عبارة سنتاطيقية، وهى التى تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة كأن تقول مثلاً: يكتب: مكونه من أربعة حروف، "الهرم" إسم يطلق على أثر مصرى قديم فى الجيزة .

٣ - عبارة تتذبذب بين النوعين السابقين، فهى مصنوعة على نحو يوهم بأنها تتحدث عن شئ ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هى فى حقيقة الأمر تنتمى إلى النوع السنتاطيقى (النوع الثانى) - وأمثال هذه العبارات سنطلق عليها إسم عبارات تتحدث عن "أشياء أشياء"^(٢)

إلى هذا النوع (الثالث) الذى يقع وسطاً بين العبارات الشيعية والعبارات السنتاطيقية، تنتمى مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التى يقال عنها أنها فلسفية، فتفرقة كارناب بين العبارة التى تتحدث عن شئ، والعبارة التى ليست كذلك، فتوهم

(١) راجع فى هذا : د. ذكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا : الفصل السابع ص ٢٠٢ : ٢٢٠

(2) Carnap R : Logical syntax of language p. 285

نقلا عن كتاب د. ذكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ٢٢١

بأنها تتحدث عن شيء مع أنها تدور حول كلمة، فهذا الصنف الثاني - فيما يرى كارناب - صنف زائف من الكلام، لأن ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذي يدور الحديث فيه عن "أشياء أشياء" على حين أنه يوهم بغير ذلك.

والواقع أنه لابد لنا - فيما يقول كارناب - من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة، فإن اللغة قد تعنى شيئاً أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات،

والفلسفة - التقليدية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلسفة معبرة عن مجرد عواطف لا دالة على معان. لكن الفلاسفة الميتافيزيقيين مع ذلك، قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل "قضايا منطقية" تقبل إبرهنة في حين أنها مجرد أنها تعبيرات عاطفية تكشف عن إنفعالات ومشاعر دفينة.

ألفرد. ج. أير: A.J. Ayer

يذهب أير - كغيره من فلاسفة الوضعية المنطقية - إلى أن الفلسفة لابد من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجريبية لكي تقنع هي بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على "مضامين حسية" Sense - contents فهمة الفلسفة الرئيسية - فيما يرى أير - ليست الإنتهاء إلى قضايا فلسفية معينة، أو إقامة نسق فلسفي متكامل بقدر ما هي تحليل وتوضيح العبارات والألفاظ التي نستخدمها في لغتنا ونصوغ فيها المشكلات الفلسفية وقضايا العلوم.

فيقول في هذا:

"يجب علينا أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا، فبينما الفلسفة - بمعنى التحليل - ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات العادية في الحياة اليومية، نجد أن الميتافيزيقا بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دوائر المعارف الإنسانية، فعلى الفيلسوف أن يحرص جهده في التوضيح والتحليل، (١)

(1) Ayer, A.J: Language, Truth and Logic p30,50

- ويساير آير جماعة الوضعية المنطقية فيقول معهم بإستحالة الميتافيزيقا لأنها تحاول تجاوز دائرة المحسوس فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبياً.

ويعرف آير العبارة الميتافيزيقية - في كتابه: "اللغة، الصدق والمنطق"

فيقول: أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة - ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى. (١) آير والقول بمبدأ التحقق. (*)

عبر آير عن مبدأ التحقق فقال: «إن أي عبارة تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة لأي شخص، وإذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحى هذه العبارة بالتعبير عنها، أي إذا عرف ما هي الملاحظات التي تقوده - في ظروف معينة - إلى قبول القضية على أنها صادقة أو رفضها على أنها كاذبة. (٢)

فرق آير - فيما يتعلق بمبدأ التحقق - بين التحقق العملي أو الفعلي، التحقق من حيث المبدأ أو التحقق الممكن. يقول:

"من الواضح أننا جميعاً نفهم وفي حالات كثيرة نعتقد في صحة قضايا - لم نبدأ أو نخطو خطوة في سبيل تحقيقها. وكثير من هذه القضايا هي مما يمكن التحقق منها إذا ما بذلنا شيئاً من الجهد، لكن يبقى لدينا عدداً من القضايا ذات الدلالة وتتعلق بأمور الواقع -

(1) Ibid. p31.

*الواقع أن القول بهذا المبدأ لا يقتصر على أيركارناب وحدهما، بل هو مبدأ أساسي بالنسبة لكل فلاسفة الرضعية المنطقية، أستمدوه من قول شليك بأن معنى القضية هو طريقة تحقيقها أو على حد تعبيره هو: أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كان من الممكن التحقيق من صدقها أو كذبها. والقضية التي تتكلم عن نفس الواقع الخارجي الواحد وتكون صادقة وكاذبة أيضاً، إنما لا تقول شيئاً عن العالم، بل هي قضية فارغة لا أستطيع أن أقول إنها ذات معنى. والتحقق الذي يذهب إليه شليك يعني أنه إمكان وجود ما يقع في خبرتنا من الواقع الخارجي بحيث يكون هو معيار صدق أو كذب القضية بناء على مقارنتها به .

(2) Ayer., A.J: Language, Truth and Logic.p18.

إلا إننا لا نستطيع أن نحققها حتى لو أردنا ذلك، وهذا راجع إلى نقص الوسائل العلمية التي تمكننا من أن نضع أنفسنا في الموضع الذي يمكننا من القيام بهذه الملاحظات. والمثل على هذه القضايا القضية القائلة: بأن "هناك جبال على الوجه الآخر للقمر"... فإنا لا أستطيع أن أقرر بالملاحظة الفعلية ذلك، إلا إنني من الناحية النظرية، أعرف ما هي الملاحظات، أن أتوقع أن الاحظها لو اتحت لي الفرصة الفعلية لذلك.

ولذا فإنني أقول هذه القضية تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ (أي ممكنة التحقق) على الرغم من كونها غير قابلة للتحقق عملياً (بالفعل) ولهذا فهي ذات معنى. أما إذا أخذنا "شبه القضية" الميتافيزيقية التالية:

"إن المطلق يدخل في كل عملية نمو وتطور، وإن كان هو نفسه لا ينمو ولا يتطور" فسنجد أنها غير ممكنة التحقق، حتى ولو من حيث المبدأ.⁽¹⁾

وكذلك القضية: "الله موجود" بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات، فإننا عندئذ إنما نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى، لأننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب، ولا تقبل التحقق على أي نحو ما من الأنحاء. وما دمت لا نستطيع أن نحدد (حتى ولو مبدئياً على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التي يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية، فإن قولنا بأن "الله موجود" لن يكون سوى لغو فارغ لا معنى له.

إنكار الميتافيزيقا:

جملة القول أن العبارات الميتافيزيقية لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو دائرة الحس، أعني أنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة أو صادقة، وبالتالي فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشباه قضايا أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى.

فالمسلمة الرئيسية للميتافيزيقا ألا وهي القول بوجود حنيقة فائقة الحس - Super natural ليست في حد ذاتها بقضية وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس في الإمتداد

(1) Ibid :p.22.

بعواطفهم وإنفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة، فنراهم لا يقررون فى الواقع أى شئ، وإنما يعبرون فى الظاهر بصيغة عقلية، عن بعض الإنفعالات أو العواطف التى تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية^(١).

هكذا أنكر فلاسفة الوضعية المنطقية الميتافيزيقا إما لأن الميتافيزيقا مستحيلة لتناقض أقوالها كما قال شليك، أو لأنها أقوال فارغة من المعنى كما ذهب إلى ذلك فتجنشتين، كارناب، أير.

أير والقيم الأخلاقية

يرى أير أن أحكام القيمة لا تعد أحكاماً صادقة أو كاذبة، بل هى مجرد أقوال تعبر عن إنفعال المتكلم إزاء شئ ما والإنفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب. العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية، ومن ثم فهى لا تخضع لأى حساب تجريبي، وهى لا تشير إلى مفاهيم ولا تضيف شيئاً إلى المضمون الواقعى.

إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفا لشئ خارجى لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشئ الخارجى، لكن الحكم الأخلاقى ليس من هذا القبيل الوصفى، ليس هو حكماً على واقع شئ عيى موضوعى بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه. فالحكم الأخلاقى إذن لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا تصور الواقع الخارجى^(٢).

وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعية القيم ما دامت القيم بطبيعتها مجرد توجيهات تشير علينا بالإتجاهات التى لا بد لنا من إتخاذها. صحيح أن بعض المذاهب الطبيعية تحاول صبغ القيم الأخلاقية ببعض المعانى الوصفية - كما هو الحال مثلاً حين يصف نبتام "الصواب الخلقى" بقوله إنه "ما يؤدي إلى أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس"، ولكن الحقيقة أن المذهب النفعى نفسه لا يخرج عن كونه حكماً أخلاقياً يتخذ مبدأه من "السعادة" ويقيم الأفعال بحسب درجة إقترابها أو بعدها عن هذا المعيار

(1) Ibid: p.45 - 49.

(2) Ayer, A.J: Language, Truth and Logic.p107.

الأخلاقي، فنحن هنا بإزاء "توصية" أو نصيحة "لا بإزاء تقرير لواقعة".^(١)

(١) د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج ١، ص ٣١٩: ٣٢٤.

الفصل الثالث:

رفض الموقف التقليدي

عرضنا فى الفصل السابق لرفض الميتافيزيقا أو إستبعادها بصورة مطلقة وذلك من خلال عدة إتجاهات فلسفية. فقد تم إستبعاد الميتافيزيقا قديما على يد السفوسطائية ودعاة مذهب الشك الذين ردوا الوجود إلى الكثرة والتغير، وإمتنع عندهم العلم والحقيقة الثابتة المطلقة. وجاء المذهب الشكى ليؤكد هذا الرفض لكل حقيقة، وبالتالي إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا، ولكن كل علم وكل تقدم على الإطلاق. وفى العصر الحديث تمثل رفض الميتافيزيقا فى شك هيوم فى مصدر التصورات العقلية، وإرجاعها إلى قانون تداعى المعانى، وإنكار العلية والضرورة فى مجال الفلسفة، وهكذا جاءت فلسفته التجريبية رافضة لأى موقف ميتافيزيقى مفارق. وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعى أوجست كونت، الذى ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرتبط ببعوله عن الميتافيزيقا، وإتجاهه إلى التفسير العلمى للظواهر، لأن الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التفكير أو التطور إنتضى عهدها.

وتطور المذهب الوضعى على يد فلاسفة التحليل واتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بإعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى.

ونعرض الآن - فى هذا الفصل - لموقف آخر من مواقف الميتافيزيقا أحياناً ما يطلق عليه إسم موقف التعديل، لأنه يقف وسط بين الرفض والتأييد، فهو لا يرفض الميتافيزيقا رفضاً مطلقاً، وإنما يرفض الميتافيزيقا بالمعنى التأملى التقليدى، ويفهم الميتافيزيقا لا بوضعها البحث فيما وراء الظواهر وإنما بوصفها البحث فى الطبيعة (كما هو الحال عند فرنسيس بيكون)، أو بوصفها علم حدود العقل البشرى (كما أوضحها كانط).

إلى جانب هذا نجد إتجاه آخر يرفض الميتافيزيقا بمعنى التأمل الخالص ولكنه يقيم بعض الإتجاهات الأنطولوجية ذات الطابع الميتافيزيقى، هذا الإتجاه هو: إتجاه الفكر الوجودى.

فرنسيس بيكون وميتافيزيقا الطبيعة:

كان الفكر الإنجليزى يرفض البحث فى الميتافيزيقا التقليدية، ولكنه كان يبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية. وقد لجأت الفلسفة الإنجليزية إلى التجربة ورفضت الأفكار القطرية من أجل البحث عن مصدر المعرفة الإنسانية.

- هذا الإتجاه العلمى التجريبي يمثل رأى فرنسيس بيكون الذى رأى أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبي.

فالإنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية بل بواسطة العلم التجريبي وحده.

- وإذا كان ديكارت - أبو الفلسفة الحديثة ورائد الحركة العقلانية قد طالب بالتححر من سلطان القديم بصفة عامة وسلطة أرسطو بوجه خاص، فإن بيكون يتفق معه فى هذا حيث أنه قد ألف الأورجانون الجديد ١٩٢٠ معارضاً فيه منطق (أورجانون) أرسطو، وأشار فيه إلى منهج البحث فى العلوم الطبيعية، تلك التى تعتمد على المشاهدات الواسعة، بحيث يجمع الباحث أكبر قدر من المشاهدات مع التحقق من صحة الفروض بالتجربة.

وقد حاول بيكون فى كتابه هذا أن يضع لنا قواعد لإجتناى الخطأ والاهتداء إلى الحقيقة. وأراد أن يبين لنا خصوصية الإستقراء وعقم المناهج المدرسية القائمة على قياس أرسطو.

وقد أعلن بيكون ضرورة التخلّى عن الميتافيزيقا - بالمعنى التأملى الخالص - بوصفها دراسة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها.

وقد ذهب بيكون إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى تلك التى تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة.

عرض بيكون فى كتابه هذا لمختلف ضروب الخطأ التى يتعرض لها الإنسان. فنحن فى رأيه معرضون للوقوع فى أربعة أنواع من الخطأ العقلى، أطلق عليها أسم "الأصنام أو الأوهام idols

فهناك أولاً: أوهام القبيلة (أو النوع البشرى) الذى نقع فيها لمجرد كوننا بشراً. ومن أمثلتها تحكم أمانينا فى إتجاه تفكيرنا.

وهناك أوهام الكهف وهى نقاط الضعف الفردية فى كل شخص، وهذه لا حصر لها ولا عدد. وهناك أوهام السوق فهى الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن إلى الإنبهار بالألفاظ، وهو خطأ يتفش فى الفلسفة بوجه خاص.

وهناك أخيراً أوهام المسرح، وهى تلك الأخطاء التى تنشأ عن المذاهب والمدارس الفكرية. (وهنا يقصد أرسطو بوجه خاص). (١)

- وإذا كان سيكون يؤمن بضرورة الإستقراء والرجوع إلى التجربة، فهو - يرفض التجريبية الخالصة لأنه يرى أن الوقائع غير المرئية لا تقنع العلم. فلسفته إذن تقف بين العقلانية المجردة، والتجريبية الخالصة. وهو يدعو إلى تجديد العقل بواسطة التجربة حتى لا يتجمد ويتحجر فى مبادئ ثابتة. العقل يجب أن يفتح على التجربة. ويقول سيكون: "توجد فى السماء والأرض أشياء أكثر مما فى كل الفلسفات". (٢)

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

ذهب سيكون إلى أن البحث الاستقرائى السليم لا يكون إلا بغياب كل الأفكار السابقة. فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية. إنهم يتحيزون لتأملاتهم، وهذا التحيز يجعلهم مستعدون لملاحظة الوقائع التى تؤيد تأملاتهم فحسب، وغير راغبين فى ملاحظة الوقائع التى تنقدها.

من هذا يمكن القول أن سيكون هو أول من مهد الطريق نحو إستبعاد الميتافيزيقا - فى العصر الحديث - بالمعنى التأملى الخالص، وذلك طبقاً لتفرقته الدقيقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج. فالميتافيزيقا تستخدم المنهج التأملى، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى، وهناك تقابل واضح بين المنهجين.

وهكذا يتضح لنا أن معارضة سيكون للميتافيزيقا ليست رفضاً لطبيعة الميتافيزيقا (كما رأينا هذا عند أصحاب الوضعية المنطقية) وإنما هو معارضة لمنهجها التأملى، ورفض للنتائج التى يؤدى إليها هذا المنهج.

ويرى سيكون أننا سنصل ، بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة، ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق صعود سلم

(١) براتراند رسل: حكمة الغرب ج ٢ الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ترجمة فؤاد زكريا ص ٦١: ٦٢.

(٢) راجع فى هذا : كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى ص ٢٤٤: ٢٥٤، كتاب د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: منهج الاستواء عند سيكون الجانب السلبى والجانب الإيجابى فى منهجه ص ١٨٧: ١٩٦.

الاستقراء درجة درجة، سنصل إلى أشد النظريات أساسية، ألا وهي الميتافيزيقا العلمية. فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملى، وإنما بالمنهج الاستقرائى، وتصبح الميتافيزيقا بهذا المعنى جزء من فلسفة الطبيعة أى الميتافيزيقا التى تهتم بالطبيعة لا بما وراءها". (١)

كانط وميتافيزيقا النقد:

النقد تمهيد للميتافيزيقا

يقول كانط فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه "نقد العقل الخالص Critique: of Pure Reason

"أحاول أن ألتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضه والطبيعة" (٢)

أراد كانط أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يهدف من ورائها وضع حدود لقدرتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من إختصاصه، لذلك سعى فلسفة بالفلسفة النقدية. وبرهن كانط على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصيغة العلمية، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى وفى العلم الآلهى.

أى البحوث التى تتناول النفس، العالم، الله. وبين أنه كلما إنطلق العقل فى إدعاءاته النظرية المجردة ويعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشئ ونقيضه.

لهذا أراد كانط بكتابه "نقد العقل الخالص" أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أخطاء الميتافيزيقا القديمة. فهذا الكتاب لم يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً بقدر ما هو تمهيد أو أداة تساعد على كشف الطريق الصحيح للبحث الميتافيزيقي.

(1) Bacon's philosophical works, London, 1905.p.84.

د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص ٢٣٥:٢٣٦.

(2) Kant: critique of pure Reason :by orman Kemp smith, macmillan. 1963. p. 30.

مهمة النقد إذن هي تقويض الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى بالمعنى المجرد، وإقتصارها على البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى المحدود والتى لا تتعدى حدود التجربة.

بدأ كانط عمله بأن ترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً. وهى البحث فى الله والحرية والخلود - حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى، ثم يعود بعد ذلك إلى البحث الميتافيزيقى ليقيمه على نفس الركائز التى تقوم عليها العلوم الطبيعية والرياضية.

ويقول كانط فى مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص" : "إن محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة، هى الغرض الرئيسى من هذا الكتاب" (١)

- يرى كانط أن فى مقدور الفيلسوف متى سيطر على الفلسفة التمهيدية وأتقنها أن يعود إلى هدفه الأسمى ألا وهو التأمل الميتافيزيقى، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضة وعلم الطبيعة.

النقد عند كانط لم يكن ييغى هدم الميتافيزيقا بل تأسيسها وإحياءها.

يقول كانط فى مقدمة كتابه "تمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علماً" : هدفى أن أقنع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا مبحثاً جديراً بالدراسة، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتاً، وأن يصرفوا النظر عن كل ما صنع حتى الآن، وأن يضعوا أولاً السؤال التالى: هل من الممكن قيام شئ كالميتافيزيقا؟

هذا هو السؤال الأساس فى فلسفة كانط وكان يهدف من ورائه إلى هدم أو تقويض الميتافيزيقا وتأسيسها فى أن واحد، بمعنى هدم الميتافيزيقا التقليدية التى شرع بكون فى تقويضها وإقامة ميتافيزيقا جديدة على أسس علمية.

ويعترف كانط أنه لم يكن يهدف إلى تقويض الميتافيزيقية فيقول: "أننى أبعد ما أكون

(1) Ibid :p.25.

عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنه لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها. (١)

كانط إذن لم يبع هدم الميتافيزيقا ولا إستبعادها وإنما إستهدف إصلاحها وإحياءها والنهوض بها من عثرتها لكي تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية.

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

يعد كتاب "نقد العقل الخالص" بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة. يحاول كانط في هذا الكتاب أن يهدم الميتافيزيقا القطعية (الدجماتيقية)، ويقيم ميتافيزيقا جديدة

وتتمثل الميتافيزيقا الدجماتيقية التي شرع كانط في تقويضها في تيارين رئيسين: التيار العقلي الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية.

التيار الثاني: التيار التجريبي الذي أراد أن يقصر المعرفة على ما تأتي به الحواس ومن ثم هاجم الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التي لا غنى عنها في كل معرفة حقه فتورة كانط في هذا الكتاب يوجهها ضد فلسفة ليبنتز وفوفاف وذلك بجعله القوة الحساسة مصدراً من مصادر المعرفة، وتمييزه بين الحس والذهن: إدراك الظواهر من شأن قوة الحس، إدراك الحقائق أو الأشياء في ذاتها من اختصاص الذهن.

فكانط على العكس من ليبنتز وفوفاف، يجد أن ثمة فرقاً كبيراً بين الحس والذهن، وهو يبنى العلم الرياضي على العيان القبلي للقوة الحساسة.

وهكذا ينقد كانط التيار العقلي. ممثلاً في فلسفة ليبنتز وفوفاف لأنه تجاوز حدود العقل وطاقاته وأدعى إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للتجربة، مثل الله والحرية الإنسانية وخلود النفس، فهذه الميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة.

(١) أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا: رسالة إلى مندلسون ١٧٦٦ (نقلاً عن كتاب د. رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص ١٢).

وأنه كانت الميتافيزيقا التقليدية وخاصة عند فوف تنقسم إلى ثلاثة أقسام: علم النفس العقلي، علم الكون العقلي، إلهوت العقلي.

وقد وجه كانط نقده إلى هذه الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقا وكان نقده يقوم على البحث عن مبادئ العقل في كل علم من هذه العلوم، ثم الحكم على العقل بعدم تجاوز حدود التجربة بهذه الأفكار وإلا وقع في الخداع الميتافيزيقي. (١)

- تأثر كانط بعد ذلك بالفكر الإنجليزى وأصبح أشد قرباً إلى النزعة الواقعية، ونسب أهمية إلى العلم الطبيعي. وقد عبر عن ذلك بقوله أن العقليين أمثال ليبنتز وفوف يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء لا ترتبط بعالم الواقع. والميتافيزيقي في نظره إنسان يحكم بعقله مثله مثل الروحاني.

النقد عند هيوم: (٢)

يقول كانط في كتابه "المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة". أعترف صراحة بأن تنبيه ديفيد هيوم أيقظني أولاً من سباتي الوجداني من سنين مضت، ووجه بحوثه في الفلسفة النظرية وجهه جديدة تماماً. ومعنى ذلك أنه قد وجد في نقد هيوم تنبيهاً يدعو المفكرين والفلاسفة إلى الكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها. وهو يرى أن تصورات العقل ليست في حقيقة الأمر، صادرة عن طبيعة العقل وحده، بل هي تصورات يستخلصها العقل من التجربة.

معنى هذا أن هيوم هو الذي أخرج كانط من إطار الفلسفة الألمانية (ليبنز وفوف) التي تأثرت بها في مرحلة ما قبل النقد.

ورغم أن هيوم يعد - كما يقول كانط - هادياً ومرشداً له إلا أن النزعة التجريبية المتطرفة عند هيوم قد جعلت كانط يرى أنها معيبة هي الأخرى. لقد إنتهى هيوم بهذه

(١) راجع في هذا : د. نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية نظرية العلم: نقد الميتافيزيقا التقليدية: ص ٢٠٢: ٢٢٣، د. زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة الحديثة: الفصل الثالث: الميتافيزيقا غير المشروعة ص ١٠٩: ١٤٦.

(٢) د. نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية ص ١٥٩.

النزعة التجريبية إلى الشك فى مصدر التصورات العقلية، وقوص بناء الميتافيزيقا، أما كانط فلم يصل فى نقده وفلسفته النقدية إلى درجة الشك كما أنه أراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا.

نخلص من هذا أن تيار النزعة التجريبية معيب هو الآخر - فى رأى كانط. لأنه اقتصر على معطيات التجربة الحسية. صحيح أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، ولكنها تنتمى إلى العقل من حيث إطارها.

ومن هنا فقد سعى كانط إلى طريقة لإدخال الضرورة والشمول فيما يستمدّه العقل من معطيات حسية لرابطة بينها.

وهكذا رأى كانط أن مشكلة الميتافيزيقا ينبغي أن تنحصر فى دراسة المعرفة البشرية، وفى هذه الحالة تصبح الميتافيزيقا علم حدود العقل البشرى، وتصبح مشكلتها هى مشكلة أى علم، أعنى كيف يمكن أن تكون قضاياها ضرورية وشاملة من ناحية. وتتضمن علماً بالواقع من ناحية أخرى.

الميتافيزيقا المشروعة أو الميتافيزيقا بوصفها علماً:

هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً؟ لكى نجيب على هذا السؤال نتساءل أولاً: هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعاً طبيعياً فى الإنسان؟ أجاب كانط بالإيجاب.

فعلى الرغم من أن كل معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية والتجربة إلا أن هذا لا يمنعنا - فى رأيه - من أن نهتم بالبحث فى موضوع "الأشياء فى ذاتها". فإن التجربة لا تكفى وحدها لإشباع نهم العقل البشرى. والميتافيزيقا التى تعلق بها الإنسان فى سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية إنما هى مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعى من أجل إرضاء العقل. فنحن ميتافيزيقيون بطبيعتنا لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شئ آخر يعلو على كل تجربة، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية.

يقول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص": "على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن فى محاولاتها فهى مع ذلك علم ضرورى تماماً لطبيعة العقل البشرى".

وفى المقدمة لكل ميتافيزيقا يقرر كانط أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن الميتافيزيقا، فكما أن الإنسان لا يحيا بلا تنفس فهو لا يقوى عن التخلي عن الميتافيزيقا^(١).

– والحق أن الفلسفة النقدية عند كانط تؤكد لنا أن الوجود الذى ندركه فى التجربة إنما هو عبارة عن ظواهر أما الماهيات فنحن لا نستطيع إدراكها بالحس ولا حتى بالعقل. فكانط يستبعد من مجال العقل النظرى جميع الماهيات التى تقع تحت الحس. وكل ما يخرج عن نطاق أو حدود التجربة لا تكون معرفته ممكنة.

معرفة العلم فى حدود عالم الظواهر أما المعرفة الميتافيزيقية فهى تتخطى هذا المجال. إن كلا من الرياضيات الخالصة والعلم الطبيعى الخالص لا يعنى بموجودات مفارقة عالية عن نطاق التجربة، ذلك أن عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة. أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة لا مشروطة مثل الله، الحرية، الخلود.

يقول كانط فى "نقد العقل الخالص". أن الله بمحض تعريفه لا يدخل فى حدود التجربة الإنسانية، فهو أولاً وقبل كل شئ ماهية خالصة والعقل بطبيعته لا يدرك الماهيات، ولذلك ينبغى أن نقطن الى التناقض الذى يدخل فى كل الأدلة التقليدية التى تهدف إلى إثبات وجود الله، كما أنه يرفض كل ما يقال عن ماهية العالم أو قدمه أو حوته، وكل ما ذكره الفلاسفة حتى الآن عن ماهية النفس الإنسانية، هذه الأقوال التقليدية تقوم على مغالطات منطقية.

الميتافيزيقا المشروعة فى رأى كانط هى تلك التى تحرص على استخدام أفكار العقل الخالص استخداماً مشروعاً، فلا تجعل منها سوى مجرد قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة. بدلاً من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها مبادئ ذات قيمة موضوعية مطلقة.

والنقد – فى نظر كانط – هو الوسيلة التى بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع إلى مرحلة العلم، تنشأ الحاجة إليه من داخل الميتافيزيقا نفسها، إن مهمة النقد هى التمييز بين الظواهر، الأشياء فى ذاتها، بغير هذا التمييز سوف تكون الميتافيزيقا مستحيلة.

(1) paton, Kant's Metaphysic of Experience. London, Allen and unwin, 1936. v1p.82.

يرى كانط أن المعانى أو التصورات - على الرغم من أنها أولية أى سابقة على
على التجربة إلا أنه لا يجوز إستخدامها إلا فى نطاق التجربة فقط، وبالتالي فإن كل
ما نعرفه إنما هو « الظاهرة » فقط لا الشئ فى ذاته.

الشئ فى ذاته - فى تصور كانط - لا نعرف عنه شيئاً، ذلك أن المقولات أو الصور
الذهنية قد فرضت من قبلنا نحن على الطبيعة، وبالتالي فلا يمكن تطبيقها بطريقة مشروعة
على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها، كل ما نستطيع أن نتصوره هو أن نتصور
الشئ فى ذاته، ولا يمكن أبداً أن نرقى من الظواهر إلى معرفة الأشياء فى ذاتها، لأن
العقل البشرى - إذا حاول أن يفعل هذا - يقع فى الكثير من المتناقضات، لأنه سيتخطى
حدود التجربة.

وهكذا يمكن القول بأن نقد كانط للميتافيزيقا ليس نقداً من الخارج، كما هو الحال
عند فلاسفة التحليل، الوضعية المنطقية، بل كان نقداً من داخلها يستهدف إحيائها لا
تقويضها

- إن تأسيس الميتافيزيقا مثل تأسيس أى علم يتطلب منا نقداً تمهيدياً، وبهذا النقد
وحده يمكن أن تصبح الميتافيزيقا علماً.

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (١)

من العقل النظرى إلى العقل العملى

يعرف كانط الميتافيزيقا فى كتابه "نقد العقل الخالص" بأنها العلم الذى يقوم وحده
بحل المشاكل التى لا يمكن تجنبها وهى وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس.

وفى الطبعة الثانية من كتابه يقول: "أن الميتافيزيقا لها ثلاثة أفكار فقط تتخذها
موضوعات خاصة لمباحثتها هى الله والحرية والخلود، وما المشاكل الأخرى التى يتناولها

(١) راجع هنا: كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: ترجمه الى العربيه د. عيد الغفار مكايى: ١٩٦٥،
الفصل الرابع من كتابنا: القيم الأخلاقية فى الفكر الاسلامى والفكر الحديث والمعاصر من ٩٢: ٩٧ (كانط:
تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق).

هذا العلم إلا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها.

ويرى كانط أن الخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين - من أصحاب المذهب الإيقانى - هو أنهم حاولوا الإمتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة فاستخدموا تلك الأفكار إستخداماً متعالياً غير مشروع.

وليس معنى هذا أن كانط يزعم عدم وجود هذه الأفكار الميتافيزيقية، بل هو يرى أنه ليس فى وسع العقل البشرى إدراك وجودها وماهيتها. ولكنه من ناحية أخرى يؤكد أهمية الميتافيزيقا باعتبارها إعتراضاً بأن ثمة شيئاً فيما وراء المحسوس، إن كان عقلنا غير مُيسر لإستيعاب ذلك الشئ.

ومن المؤكد - رغم هذا - أن كانط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه، لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل البشرى نفسه، وتقوم على قوانين الروح الإنسانية نفسها، فلم ينظر كانط إلى الميتافيزيقا باعتبارها وهماً لابد من القضاء عليه، بل هو قد إعتبرها ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم تكويننا البشرى.

وإذا كان العقل البشرى يعجز عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا وهى النفس والعالم والله، إلا إنه ليس فى وسعه - أيضاً - عدم البرهنة على وجود هذه الموضوعات ويؤكد كانط أن أفكار العقل أفكاراً أساسية وهى تمثل ممكنات هامة وقد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا انضافت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها.

وبهذا المعنى يكون كانط قد هدم الميتافيزيقا التقليدية لكى يمهّد الطريق لميتافيزيقا الإعتقاد أو الإيمان التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم، وهكذا يكون نقد العقل النظرى مجرد تمهيد ضرورى إلى نقد العقل العملى.

وهكذا فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يضرب صفحاً عن أفكار العقل بدعوى أنها عقيمة، أو أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تمس مصير الإنسانية ذاتها، ذلك لأن الأصل فى ظهور الميتافيزيقا إنما هو ذلك الميل الطبيعى الموجود لدى العقل البشرى، والذى يدفعه دائماً نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود المعرفة الميسرة له

تجريبياً.

الميتافيزيقا ليست وليدة الصدفة لأن العقل هو الذى أرادها ومعنى هذا أن الميتافيزيقا - مثلها فى ذلك كمثل أى علم آخر - إنما هى من خلق الطبيعة نفسها، فلا مجال لإعتبارها مجرد نتيجة لإختيار تعسفى أو مجرد إمتداد عرضى لتقدم التجربة.

وما دامت الميتافيزيقا تعبر عن ميل إنسانى طبيعى لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه، فلا محل لإفتراض إمكان إختفائها يوماً، وبالتالي لا موضع للقول بأن تقدم العلم سيكون هو الكفيل بإزالتها تماماً من عالم الوجود.

ويرى كانط أن الذين أنكروا الميتافيزيقا وتخلوا عنها هم فى الواقع عجزوا عن فهم الدور الحقيقى الذى تقوم به فى حياتنا البشرية. ذلك أنه إذا كان التفسير الفيزيائى الطبيعى عاجزاً عن إرضاء العقل، فسيظل الميل الميتافيزيقي حقيقة واقعية لا غناء عنها.

وليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة. حقاً إن العقل لن يستطيع أن يكتسب أية معرفة موضوعية محددة عن تلك المعقولات التى تعلو على كل تجزئة ممكنة، ولكن حسبه أن يتطلع - على الأقل - إلى ذلك المجال الواسع المفتوح أمامه. مجال المعقولات أو الحقائق أو الأشياء ذاتها.

الميتافيزيقا فى الفكر الوجودى:

تدعو الوجودية فى جوهرها إلى أن يكون الفرد شخصاً منفرداً متميزاً لا مجرد نفر فى قطع، تدعو إلى إنقاذ الفرد من الطغيان - والسيطرة، سيطرة الجماعة، السلطة، التقليد الأعمى، ولا يعنى هذا الخروج التحلل من القيم - كما أشيع عن الوجودية بل يعنى أن يكون القانون داخلياً يتبع من ذات الفرد وليس خارجياً مفروضاً عليه.^(١)

أهم السمات التى يتميز بها أسلوب الوجودية فى التفلسف - عند الوجوديين العظام أمثال كيركجورد، سارتر، هيدجر، أن هذا التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة. فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع. والذات فى الفكر الوجودى لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل إنها الموجود فى نطاق تواجده الكامل، الذات التى تأخذ المبادرة فى الفعل وتكون مركز للشعور والوجدان. الفلسفة هنا هى نتاج الإنسانية ككل. كل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم، والتفلسف ليس بالعقل فقط وإنما بالإرادة والمشاعر.

البحث عن وجود إنسانى أصيل

يؤكد الفكر الوجودى على تسمية الإنسان بالموجود existent بمعنى عدم الاعتراف بوجود رسم تخطيطى له، فالإنسان لابد وأن يقرر بنفسه ما الذى سيكونه، وأكثر من ذلك لابد لكل فرد أن يحسم المشاكل لنفسه، فوجود كل شخص هو له أو ملكه، وهو يتسم بسمه "الخصوصية" الفريدة، فليس هناك نمط كلى عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع. والواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لابد وأن يعنى تدميراً لإمكانية الوجود البشرى الحقيقى للأشخاص الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذى يختارون فيه أنفسهم بحرية.

فالوجود الإنسانى "أصيل" authentic بالقدر الذى يمتلك فيه الموجود نفسه. أما الوجود غير الأصيل فهو الوجود الذى تشكله مؤثرات خارجية سواء كانت هذه المؤثرات ظروفاً أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شابه ذلك. رفض الميتافيزيقا التقليدية:

يميل الوجوديون - فيما يتعلق بالميتافيزيقا النظرية (التأملية) إلى عدم الثقة التى

(١) جون ماكورى: الوجودية . ترجمة د. إمام عبد الفتاح. مراجعة د. فؤاد زكريا ١٩٨٦، ص ١٣٠، ١٣١.

يشاركهم فيها معظم الفلاسفة المعاصرين، إزاء هذه الممارسة العقلية التي تحلق في أفاق بعيدة عن التجربة الحية..

فالوجوديين ضد الميتافيزيقا antimetaphysical بهذا المعنى، غير أن رفض الوجودي للميتافيزيقا يختلف عن رفض الفيلسوف الوضعي لها. ذلك أنهم إذا كانوا قد فقدوا الثقة في الميتافيزيقا العقلية التقليدية، فليس معنى ذلك أنهم يرفضون كل ميتافيزيقا. مجرد كون الوجود البشري نفسه هو الموضوع الرئيسى للوجودية يؤدي إلى إثارة أسئلة من النوع الميتافيزيقي، لأن الوجودي ينكر أن يكون هذا الوجود ظاهرة تجريبية بل إنه يتفق - بالأحرى - مع قول القديس أوغسطين في أن الإنسان هاربة، وفي الوجود البشري علو، وهو معين لا ينضب، وسبر أغوار هذا الوجود يعنى الأنغماس في ضرب من ضرب البحث الميتافيزيقي.

- ويستخدم بعض الوجوديين صراحة تعبير الميتافيزيقا للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفتهم التي تناقش أسئلة عامة حول مكانة الإنسان في العالم، رغم أنهم قد يميزون بين ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي يؤكدونه وبين الميتافيزيقا التقليدية، بينما يتجنب وجوديون آخرون كلمة الميتافيزيقا أو حتى يرفضونها، ويستبدلون بها كلمة أخرى مثل الأنطولوجيا، ثم يشرعون في ضرب من البحث شبيه بالميتافيزيقا.

ومن بين الوجوديين الذين يستخدمون كلمة ميتافيزيقا صراحة "برديايف". صحيح بأنه يعترف بأن كانط قد بين عدم مشروعية الميتافيزيقا العقلانية، لكنه يذهب إلى أن كانط نفسه هو الذى جعل الميتافيزيقا الوجودية ممكنة. وما يسمى هنا بالميتافيزيقا الوجودية يمكن أن يسميه "برديايف" أيضاً بميتافيزيقا "الذات" في مقابل ميتافيزيقا الموضوع. والذات هنا لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل هى عمل الإنسان ككل.

والميتافيزيقا هى عمل الإنسان ككل، والبحث عن ميتافيزيقا تكون فى صورتها علمية تماماً، عن ميتافيزيقا يوصفها علماً موضوعياً دقيقاً، هو سراب واهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا إلا إدراكاً للروح، وفي الروح، وبواسطة الروح. فالميتافيزيقا تكمن فى الذات التى تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا فى الموضوع بل فى أعماقه الخاصة التى تكشف عن ذاتها.

أما هيدجر، فقد جعل من "الأنطولوجيا" مركز إهتمامه معظم حياته الأكاديمية فقد نظر إلى دراسته للوجود البشرى على أنها وسيلة للوصول إلى مشكلة معنى الوجود. ولا يكاد هيدجر يميز فى بعض كتاباته المبكرة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا

ففى كتابه: "ما الميتافيزيقا؟ نجد^١ يتخذ مشكلة العدم مثلاً توضيحاً للمشكلة الميتافيزيقية ويبين كذلك إرتباطها الذى لا يتفصم بمشكلة الوجود لكنه يمسى الوقت أصبح يميز بين البحث الوجودى والميتافيزيقا.

ويمكن للمرء أن يجد أنواعاً من الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عند معظم أقطاب الوجودية الآخرين، ولابد للمرء أن يتفق مع رولاند جريميسلى Ronald Grimsley فى تعليقه الذى يقول فيه:

"إن الحركة التى بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيكلية هى، من ثم، حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر، ما دام إنزال العقلانية، التصورية السائدة عن عرشها لصالح رؤية "وجودية" تضى أهمية كبيرة على شهادة التجربة العاطفية إنما يقصد منه أساساً أن يكون طريقاً يدفع الإنسان نحو معنى جديد بالوجود. (١)

الميتافيزيقا الوجودية والميتافيزيقا التقليدية:

- يختلف أسلوب الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عن أسلوب الميتافيزيقا العقلانية السائدة على النمط التقليدى، وهى لا تزعم أنها عملية أو أن لها صحة كلية "موضوعية"

- وإذا كانت الميتافيزيقا الوجودية تبدأ من الإنسان بالمعنى الكلى، فيجب ألا ينظر إليها على أنها إنفعالية وذاتية فحسب. صحيح أن بينها وبين الشعر أوجه تشابه. وقد شبه الميتافيزيقيين غير الوجوديين الميتافيزيقا بالشعر، لكن أحداً لم يفترض أن الشعر يخلو من ضرب من الحكمة والبصيرة خاص به.

- الميتافيزيقا التأملية (التقليدية) ترى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى رؤية نهائية لكل شئ، أى يصل إلى الحقيقة المطلقة، بينما ميتافيزيقا الفكر الوجودى ترى أن تنهاى الإنسان ووقائعيته ووضعه التاريخى لا يتيح له أن يلحق بزمرة الوضعيين، وهو يزعم أن الإنسان يستطيع أن يلح جانباً من الحقيقة الواقعية مهما كانت لمحة هذه سريعة.

ويرى يسبرز أن العلم لا ينتج معرفة للموجود ذاته، بل أنه لا يستطيع أن يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهى. وهو لا يستطيع أن يضى على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمتها أو اتجاهاتها.

- والواقع أن الوجودى أكثر واقعية من الوضعى، لأنه يعترف بأن الميتافيزيقا - كما قال كانط - "إستعداد طبيعى للعقل"، فبرغم التحذيرات الوضعية سيظل العقل البشرى

(١) جون ماكورى: الوجودية، ص ٢٥٠.

يغامر فيما وراء الظواهر التجريبية، لكن ذلك ليس مجرد تعطش عقلى، وإنما هو دافع وجودى أساسى.

- ويدرك الوجوديين بوعى كامل أنه لا يمكن قيام ميثافيزيقى يمكن البرهنة عليه برهنة عقلية، فعندما نقرر أى الأشياء سنعدها حقيقية وأياها سنعدها غير حقيقية يكون ذلك القرار منطقياً على مخاطرة والتزام. وعند هذه النقطة يتجاوز الفيلسوف الوجودى ما يمكن البرهنة عليه، ويلتقى بالشعراء والصوفية.

- إن جذور الرغبة فى المعرفة والدافع العلقى تتشابه بطريقة عميقة مع جذور الرغبة فى الوجود، ومع الدافع الداخلى للشخص ككل. وتتزايد أهمية ذلك العامل الشخصى كلما سرنا نحو ذلك الضرب من المعرفة المسمى "ميثافيزيقا" لأن لهذه المعرفة علاقة بالمعتقدات النهائية التى تشكل حياتنا أيضاً، وبعبارات أخرى فالميثافيزيقا نقد دينى. وهنا نستخدم كلمة "دينى" بأوسع معنى لها، بحيث لا تنحصر فى أولئك الذين يصلون فى النهاية إلى ميثافيزيقا إلهية.

ولكن على الرغم من أن البعد الشخصى، بل وحتى الدينى، يصبح بالغ الأهمية فى ذلك الضرب من المعرفة الذى نسميه بالميثافيزيقا، فإنه يترتب على ذلك إستحالة الحديث عن المعرفة. صحيح أن الوجودى يعترف بأن المرء لا يستطيع أن يزعم أن لهذه المعرفة تابع الشمول العلمى، فالميثافيزيقا مشروطة بمجرى التاريخ، وبوجهة نظر متناهية بل وبشخصية الميثافيزيقى ذاته، وليس ثمة أنطولوجيا نهائية أو تامة.

الميثافيزيقا عند أقطاب الفكر الوجودى

كيركجورد*

يعد كيركجورد الرائد الأول للوجودية، وقد عالجت الوجودية مشكلات قد تبدو جديدة كالحرية، إتخاذ القرار، المسئولية، وهى موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصى، لأن ما يميز الإنسان عن موجودات العالم الأخرى هو ممارسته لحيته وقدرته على تشكيل مستقبله، كما عالجت مشكلات أخرى جديدة من بينها: التناهى، الإثم، الخطيئة، والأغتراب

* راجع حياته ومؤلفاته من كتاب: كيركجورد: رائد الوجودية. ج ١ د. إمام عبد الفتاح. دار الثقافة).

والياس، القلق، الموت.... إلخ

هذه الموضوعات لم تناقشها الفلسفة التقليدية بإسهاب في حين عالجتها الفلسفة الوجودية بالتفصيل، وخاصة عند رائدها الأول كيركجورد.

يقول: "يقوم الفساد الأساسى في عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس، ومن هنا فإن كل فرد تتقلص ذاته وتتكشف أنه في مواجهة الآخرين."^(١)

كيركجورد بين الفلسفة والدين:^(٢)

وصل كيركجورد - عن طريق التفكير في وجوده الخاص إلى مجموعة من الأفكار الفلسفية الخاصة التي تدور حول بناء الذات وما هي الحقيقة، والعلاقة بين النظر والعمل، والعلاقة بين الله والإنسان. وفي كل هذا راعه ما آل إليه المجتمع الدنماركى من فساد وتزييف سواء على المستوى الإجتماعى أو الدينى. فليست المسألة قاصرة على التيار الهيجلى العاتى الذى يكتسح أوروبا فيقضى على الفرد، وعلى شخصيته البشرية ومحو الفروق الكيفية الأساسية بين الناس حين يجعل من هذا الفرد "رقماً" فى جماعة، أو مجرد فرد فى قطيع. ويتحدث عن الإنسان، فى حين أن الموجود هو الفرد الحى.

كذلك قضت الحركات الليبرالية السياسية المختلفة - التى هبت تنادى بالمساواة بين البشر - على حرية الفرد حينما نادى بحرية الشعب وكرامة المجموع وأهمية الحشد - فضاء الفرد وسط الزحام.

- تضافرت جهود الكنيسة إذن مع رجال السياسة مع المفكرين فى القضاء على الشخصية البشرية والإعلاء من سيطرة ما يسمى بالشعب أو المجموع أو القطيع. تكاثف المجتمع كله لتزييف الذات.

كان على كيركجورد - وسط خضم هذا الزيف - أن يحاول إنقاذ البشرية من

(١) كيركجورد اليوميات: من كتاب د. إمام عبد الفتاح: ص ٩.

(٢) راجع هنا الفصل السادس من كتاب كيركجورد: رائد الوجودية ص ١٩٥: ٢٣٧.

الضياع، إلى أن تسترد ذاتها، وأن تستعيد خصوصيتها التي فقدتها وسط الجماهير. - ويتم هذا - فيما يرى كيركجورد - بأن يكون هناك إرتباط بين الفكر والوجود، بمعنى أن يكون الفكر وجوداً أى ينبع من شخصية الفرد ومن خبرته الذاتية نفسها وليس من الخارج. - ويرى كيركجورد أن عدم التوافق بين الفكر والسلوك يؤدي إلى إغتراب الإنسان عن ذاته، يؤدي إلى إنفصام فى الشخصية

يقول: "إذا ما نظرت حواك وجدت إنفصاماً غريباً فى الشخصية من الطقوس الجامدة التى لا أثر فيها للحياة، فهذه العقائد فى واد وسلوك الناس فى حياتهم اليومية فى واد آخر.

"إن ما يحاربه كيركجورد - حينما يقول كن ذاتك - هو إنفصام الشخصية والتدين الزائف الذى يحول الإنسان إلى أن يصبح شخصيتين منفصلتين داخل الشخصية الواحدة. إذن لابد من أن يؤكد الفرد شخصيته الخاصة به وأن تكون حياته هى تعاليمه.

المطلب الأساس الذى يسعى كيركجورد إلى تحقيقه هو محاربة الإنفصام بين النظر والعمل، بين الفكر والحياة، "الصدق هو القاعدة العامة فى كل إتصال دينى. الدين يستهدف العمل أى أن تتحول الأفكار إلى سلوك "الدين المعاملة" (١).

وما ينادى به كيركجورد ليس قاصراً على مجتمع بعينه أو على المسيحية كدين فقط، وإنما هى دعوة يوجهها ضد الزيف فى كل مكان. فهو يقول: "أنا لا أريد إلا الأمانة، وحيثما تكون الأمانة أكون"

إنفصام الشخصية الذى حاربه كيركجورد ليس موضوعاً محلياً، لكنه مرض يصيب الإنسان فى كل زمان ومكان. يقول كيركجورد فى يومياته: "الحقيقة هى الذاتيه. إن ما ينقصنى فى الحقيقة أن أرى نفسى بوضوح، أن أعرف ما يجب على أن أعمله، أريد أن أجد حقيقة تكون لى أنا، أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى.

معرفة الذات التى نادت بها الوجودية أو التى تشكل خاصية أساسية فى الفكر

S.Kierkegaard: The Journals last years. p 341.

المرجع العربى ص ٢٠٠.

الوجودى هى القضية الأولى والأساسية التى إهتمت بها الفلسفة عبر تاريخها الطويل، ومنذ أن أعلن سقراط هذه العبارة "إعرف نفسك"، والتى نادى عن طريقها بتحول الفلسفة من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان.

وإذا كانت هذه هى الفكرة التى تمثل الفكر الوجودى بصفة عامة فهى محور فلسفة رائدها الأول كيركجورد بصفة خاصة.

الذات الأصلية والذات الزائفة:

غايتنا هى تحقيق الإنسانية على أكمل وجه، والوصول بالإنسان إلى الذات الأصلية (الذات الحقّة) أعنى الذات الأصلية المستقلة لا الزائفة التى تضيع وسط المجموع أو تذوب فى العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة. فما هى هذه الذات؟

هى الذات المطمئنة التى تصل إلى غيبتها الأزلية بمثلها بين يدي الله وإرتباطها به، إنها الذات التى لا تعانى ألماً ولا إضطراباً.

وتمر الذات بتطور جدلى على مراحل، أى طريق تقطعه كى تصل إلى غايتها إبتداء من المرحلة الحسية المباشرة وأطوارها المختلفة إلى المرحلة الجمالية التأملية.

وتضيع الذات وتفقد ذاتها إذا توقفت عند هذه المرحلة الحسية الأولى والمرحلة الجمالية الثانية. ذلك لأن التكوين الأنطولوجى للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من المتناهى واللامتناهى، من النفس والجسد، من الواقع والمثال ... فإذا ما ركز الإنسان على المتناهى فحسب أو على الجسد وحده، أو كان محور إهتمامه البحث عن اللذة والإستمتاع بالحظة الراهنة وحدها فإنه يعيش فى المستوى الحيوانى الخالص، ولا يصل إلى الذات الإنسانية الأصلية، وفضلاً عن ذلك فإن الوجود الحسى يتمثل كذلك فيمن تضيع شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونون عبيداً يساقون كما تساق الأغنام. أما المرحلة الثالثة فهى المرحلة الأخلاقية. مرحلة إتخاذ القرار.

والذات حين تنتقل إلى الوجود الأخلاقى تخطو خطوة كبرى فى سبيل إثبات ذاتها الأصلية، لأنها قادرة هنا على الاختيار وإتخاذ القرار والعمل على تحقيق الواجب. فهناك ضرورة باطنة تتوقف على نمو الوعي الذاتى، عنده تدفعه إلى الضجر والملل، فيستيقظ عليه ويعرف أن حياته بلا معنى، وذلك ضرب من السعى وراء المعرفة الذاتية وهى سمة

لفعل الاختيار أعنى "إختيار المرء لذاته الحقّة.

غير أن هذه المرحلة الأخلاقية ليست هى الذات الإنسانية الحقّة، فعليّنا أن نواصل السير بغض النظر عما نشعر به من إعياء ودوار، فهناك مرحلة أعلى هى المرحلة الدينية، وهى تنقسم إلى التدين أ، التدين ب،

الأول يمثل بداية ظهور الذات المتدنية حيث يعى الانسان أن هناك إختلافاً مطلقاً بين الله والعالم، ويعترف بالإعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق، والإنسان هو المخلوق. لكن ذلك ليس إلا تمهيداً للوصول إلى التدين (ب) أعنى إلى الغبطة الأزلية للمثل بين يدى الله فلا تكون الذات ذاتاً أصيلة إلا إذا إرتبطت بالله. الذات الحقّة هى الذات المؤمنة أو المتدنية. (١)

وإذا كان كيركجورد رائد الوجودية المؤمنة أراد أن يكون الوجود الإنسانى الأصيل هو الذات المنفردة المائلة أمام الله، فإن مارتن هيدجر استمر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراسته، وإعتبر الميتافيزيقا رغبة طبيعية فى الإنسان - كما رأى كانط -

يقول: "طالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً، فالميتافيزيقا تتعلّق بطبيعة الإنسان، لكن تفكيرنا إن إستطاع أن ينتج فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلا بد وأن يساعد فى إحداث تغير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل. (٢)

إستمر هيدجر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراسته، وحاول أن يميز بين الذات الحقيقية الأصيلة أو بين الوجود الحقيقى والوجود الزائف الغير مشروع، ذلك أن إنسان العصر الحديث - فيما يرى هيدجر - قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة، لأنه قد إتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص، فلم يعد وجوده سوى مجرد إنغماس فى عالم الجمهور، ضاع الإنسان، وتمزق بين كثرة المذاهب وإلتجاهات، وإنفصل عن الآخرين وفقد حريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الإجتماعى.

(١) راجع فى هذا الباب الثانى من كتاب. كيركجورد رائد الوجودية (التطور الجدلى للذات من المرحلة الحسية إلى الجمالية إلى الأخلاقية إلى المرحلة الدينية) ص ٢٨٩: ١٥٣.

(٢) مارتن هيدجر: العودة إلى أساس الميتافيزيقا: ترجمة: د. محمود رجب دار الثقافة بالقاهرة. ١٩٧٤. ص ٨٠.

يقول هيدجر:

"إن الذات التي كانت الأنا والمواطن تمزقت في أنها تماماً... وتضافرت الأنوات معاً
وكونت حشداً يسلب النوات نواتهم الحقّة". ونجد الأنا الدافعة للأمم تجرى التضحية بها
من أجل الحشد الملح الضاغطة"^(١)

وبالفرق في الحشد، غرق الإنسان في التفكير السطحي والمعرفة البرانية القائمة على
الإحصاء والبيانات الخارجية التي تقيس كل شيء بالبيع والشراء مما يلغى شمولية الإنسان
ويلخص هيدجر تجربة الإنسان المعاصر بقوله: "إن الإنسان ليتشتت في الوجود بحيث
يستغرق فيه ويفقد نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى إنتباه"^(٢)

وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشري: فيفرق بين وجود حقيقي أصيل
ووجود زائف غير مشروع على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسؤولية
وجودها، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين.

والوجود الأصيل في نظر هيدجر إنما هو ذلك الوجود الحقيقي الذي تشعرفيه
الذات بأنها قائمة بنفسها مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها، وأنه لا بد لها
من أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها وأما "الوجود الزائف" فهو ذلك الوجود العيني الذي
تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع فتتميل إلى الإنغماس في المجموع، أمله من
 وراء ذلك التهرب من حريتها والتصل من مسؤوليتها.

الفلسفة والميتافيزيقا:

الفلسفة - فيما يرى هيدجر - هي نفسها الميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا هي تجاوز
الفيزيقا إلى الوجود

(١) جرين مارجوري: هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٤ (المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت ١٩٧٣).

(٢) هيدجر: نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة ١٩٧٧ نقلاً من: هيدجر: راعي الوجود:
تأليف عبد المنعم مجاهد ص ١٥.

يقول هيدجر فى "ما الميتافيزيقا أو ما الفلسفة؟"

الميتافيزيقا هى التساؤل الذى يتجاوز الوجود الذى عنه تسأل لتسترده بما هو كذلك وفى جملته فى تصور عقلى^(١)

وفى رسالة فى النزعة الإنسانية يقول هيدجر

لقد غرق الإنسان فى الموجودات ونسى المصدر الخصب لهذه الموجودات ألا وهو الوجود. إن أى شئ يمكن أن يتصف بمجموعة من الصفات، لكن الصفة الأولى التى تتمحور حولها كل الصفات الأخرى هى صفة الوجود ... إن الوجود هو النور الذى يثير ويستتير ... إنه أبعد من كل الموجودات ومع هذا فهو الأقرب للإنسان من كل موجود، إنه الأقرب للإنسان من حبل الوريد. غير أن هذا الوجود ليس موضوعاً من ضمن الموضوعات التى نبحثها.

الوجود ليس مطروحاً أمامى وكأئنه شئ غريب عنى أو منظر أمامى أو موضوع أستطيع أن أحله وأفحصه بين يديّ إنما الوجود شئ يحيط بى ويؤلف كيانى^(٢)

يتساءل هيدجر فى "رسالة فى النزعة الإنسانية" ما الوجود ويجيب أنه ليس موجوداً بين الموجودات، إنما هو نور فحسب، إنه الوجود نفسه. فالوجود ليس هو الله ولا سبب للعالم.

فلسفة هيدجر تريد أن تكون إذن بلا سبب للعالم وبلا إله. السبب الأول فى رأيه هو الوجود أو النور أو حقيقة الوجود ولا شئ أكثر من ذلك.

إن الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح يحتضن الوجود كله ويشمله. وإذا كان الموجود ذاتاً أو موضوعاً فإن الوجود هو لا ذات ولا موضوع وإنما هو ما بينهما - هو ما يجعل العلاقة بين الذات والموضوع أمراً ممكناً

(١) هيدجر: ما الفلسفة: ترجمة د. محمود رجب ، فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤ ص ١٩.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية دار الثقافة بيروت ١٩٧٣

يقول هيدجر: لكي يتسنى لنا البحث في أساس الميتافيزيقا علينا أن نضع السؤال الأساسي أى السؤال عن معنى الوجود. ومعنى أى شئ عند هيدجر هو ألا تحجبه، واللا تحجب هو الحقيقة. وعلى هذا فمعنى الوجود وحقيقته هما واحد ونفس الشئ^(١)

إن الميتافيزيقا - فيما يرى هيدجر - لم تستطيع أن تضع سؤال الوجود لأن نظرها موجه نحو الوجود.

- ويؤكد هيدجر هذا الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود لأنه يرى أنه لا قيام لتفكير ميتافيزيقى حقيقى، وبالتالي لن تؤسس الميتافيزيقا على دعائم ثابتة إلا إذا كان هناك وعى بهذا الفرق. فما نسيان الميتافيزيقا الغربية للوجود إلا نسيان الفرق بين الوجود والموجود.

قهر الميتافيزيقا من أجل تأسيسها (العود إلى كائنا)^(٢)

إذن ما دامت الميتافيزيقا - بسبب ماهيتها - لا تستطيع أن تبحث فى عملية الوجود التى هى أساسها، فعندئذ يتحتم علينا - فيما يقول هيدجر - أن نتجاوز الميتافيزيقا لكي نؤسسها، وهذا هو معنى قهر الميتافيزيقا عند هيدجر.

لكن ألسنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها؟ يجب هيدجر على ذلك بقوله: "إن قهر الميتافيزيقا لا يقوضها ولا يهدمها. فإذا كان هيدجر يرغب فى تجاوز الميتافيزيقا فما ذلك إلا من أجل العودة إلى الأساس الذى منه نماعها ونشاطها. إنه لا يقطع جذر الفلسفة بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض. فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة.

وترتبط الميتافيزيقا عند هيدجر بالنزعة الإنسانية، بحيث يمكن القول أن محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود يؤدى إلى تصور جديد لماهية الإنسان.

يقول هيدجر: "لكن تفكيرنا استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا فلا بد وأن يساعد فى أحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل.

(١) هيدجر: العود الى أساس الميتافيزيقا ص ٨٨.

(٢) راجع هنا: د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين: الفصل الثانى ص ١٠٧: ٤٣.

فالبعود إلى أساس الميتافيزيقا - أى بالعودة إلى الوجود - تتجاوز الميتافيزيقا، ويتجاوز الميتافيزيقا سيقدر الإنسان أن يكشف حريته الحقيقية، وعندئذ يظهر الفرق بين الوجود والموجود، وسيحل تذكر "سؤال الوجود". محل نسيان الوجود، هذا النسيان الذى يميز عصرنا الحاضر والذى يحط من شأن كل ما هو فريد unique وكل ما هو حر .

الفصل الرابع
تأسيس الميتافيزيقا
وإمكان قيامها

الفكر الميتافيزيقي والفكر الاسطوري :

يعتقد بعض المفكرين أن الوعي الفلسفي قد نشأ من الوعي الاسطوري وأن الفلسفة تحتفظ في أعماقها بجذورها وأصولها الاسطورية ومعنى ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تكون لها بداية مستقلة عن التاريخ. ولقد ظهرت دراسات عديدة عن الاسطورة القديمة تبين لنا كيف عاشت في وجدان الشعوب، وبدا واضحاً أمام الفلاسفة أن الفكر الاسطوري كان سابقاً على الفكر الفلسفي والوعي الانساني الأول يعبر عن يقظة الانسان أمام الوجود والحياة. فإذا كان النبات يحيا بدون ما إحساس بالحياة، والحيوان يحيا بدون ما حاجة إلى المعرفة والوعي، فهو يخضع للغريزة خضوعاً تاماً، فإن الإنسان هو وحده الذي يحاول أن يفهم ويعي ويفسر ما يحيط به في هذا الكون.

والاسطورة هي القصة التي تمزج الواقع بالخيال والطبيعة بما فوق الطبيعة، وهي لم تنته بعد من حياة الشعوب والجماعات وما زال الرمز الاسطوري الذي يجمع بين المعنى المادي أو الطبيعي والمعنى الروحي أو الديني - مازال باقياً في خيال الشعراء.

ولكن الفلسفة هي التي خلصت العقل الانساني من الاسطورة حين فصلت بين العقل والخيال، فجعلت الحقيقة موضوعاً للعقل والجمال موضوعاً للخيال. والفكر الفلسفي هو النظر العقلي إلى الوجود والأشياء، فالعقل له قواعد ومبادئ وأصول، ومهمة الفلسفة الكشف عن هذه المبادئ.

وإذا كانت العلوم قد جزأت الوجود، فإن الفلسفة هي التي تعيد إلى الوجود وحدته. وتعيد الانسان إلى ذاته^(١)

الفكر الميتافيزيقي والبحث عن الوجود.

- ليس في استطاعتنا أن نرجع نشأة الميتافيزيقا أو الفلسفة إلى جنس بعينه أو إلى حقبة بعينها، بل لا بد لنا أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الميتافيزيقا نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفي لم يكن يوم ما وفقاً على قوم لونه قوم

(١) راجع هنا : د. تازلي اسماعيل حسين : الفكر الفلسفي. المكتبة القومية ١٩٨٢ ص ٤٩: ٦٠.

فالحق أنه مادام الإنسان حيوان ناطقاً - كما قال أرسطو - فإنه لا بد من أن يستخدم عقله في محاولة فهم ظواهر الطبيعة، وهكذا يمكن القول بأن التفكير الفلسفي الميتافيزيقي قد ظهر بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهيمه أن يتعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين.

فالفلسفة هي الوعي الجديد للإنسان بالواقع والحكمة العقلية، التي يجب أن تتجلى في هذا العالم،

وقد أعلن فيثاغورث أن الفلسفة هي الحكمة العقلية، فأصبح الفكر الفلسفي - منذ هذه اللحظة - حق من حقوق الإنسان في كل زمان ومكان.

وتعد فكرة الوجود الفكرة الأولى التي نادى بها الفلاسفة وهي المصدر الأول للمعرفة الإنسانية. فالوجود يفرض ذاته على الإنسان ولا يستطيع أن يتخلص منه، والحياة الإنسانية منذ الميلاد إلى الموت هي رحلة في رحاب الوجود.

ولقد حاول الإنسان أن يعرف طبيعة الوجود، وبدأت المعرفة عند اليونان بالسؤال عن أصل الوجود والأشياء وكانوا يهدفون من وراء هذا السؤال إلى البحث عن الأصل المادي لها، كل شيء في الوجود مادة، فإذا إنعدمَت المادة، انعدم الشيء بالتالي.

الفكر الميتافيزيقي عند فلاسفة اليونان

يبدأ الفكر الميتافيزيقي حينما يعي الإنسان ذاته، ومع ذلك، فقد اعتاد مؤرخي الفلسفة من الغربيين - أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأوائل.

وقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول من تفلسف، وسواء أخطأوا في نظرياتهم أم أصابوا، فالمهم هو إتجاههم العالم في تفسير الوجود والوقوف على طبيعته، والمنهج العقلي الذي اصطنعوه. ولهذا سموا بالحكماء أي الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الوجود.

- ويتحدث أرسطو في كتابه «مابعد الطبيعة» عن طاليس فيقول: «طاليس - (٦٢٤-٥٤٦ ق.م. Thales) مؤسس هذا الضرب من الفلسفة يقول بأن المبدأ هو الماء.

وهذا هو السبب فى قوله أن الأرض تطفو فوق الماء. والذي أدى به إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها، وما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها.

وفى كتاب النفس لأرسطو يقول: أن العالم مملوء بالآلهه وأن النفس محركة للأشياء^(١)

ومهما كانت الآراء حول تفسير مذهب طاليس ومكانته فى تاريخ الفلسفة، فإن ما يهمنى هنا هو فكرته عن المبدأ الأول لأنها أثارت المشكله ووضعت الأساس وطبعت الفلسفة بطابع التساؤل. فهو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لابد وأن تكون قد صدرت عن أصل واحد. فهو فيلسوف لا لأنه قال بالماء أصل الأشياء بل لأنه مؤسس هذا الضرب من الفلسفة.

وهو أول الميتافيزيقيين فى تاريخ الفلسفة الغربية لأنه أول من تساءل عن الأصل الذى صدرت عنه الأشياء جميعاً. وكأنه بذلك طرح جانباً الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثاً عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساساً أن الكل واحد أو الأصل واحد، وهذا الواحد هو المادة.

أما أنكسمندريس Aneximandris (٦١٠-٥٤٧ ق.م) ثانى فلاسفة مدرسة ملطية، فقد رأى أن تفسير استاذه غير مقنع لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء، بل من الأصوب أن نقول أن الأصل النهائى أو المبدأ الأول الذى صدرت عنه الأشياء جميعاً هو مبدأ غير محدود وغير متناه، هو الأبيرون Apeiron

وبهذا تجاوز انكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء، وذهب فى تصويره للمبدأ الأول إلى أن الانسان كان فى الأصل سمكاً إذتواد من الرطوبة بعد التبخر، أى فى طين البحر الذى يتكون من عناصر التراب والماء والهواء. ^(٢)

(١) أنظر فى تفصيل هذا المذهب : كتاب د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، وما بعدها.

(٢) راجع فى هذا ترجمة : برنت لنصوص أنكسمندريس نقلاً عن د. أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٢:٦٣

يقول أنكسمندريس: « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفة عنها، إنها مادة لا متناهية وعنّها تصدر جميع السماوات والعوالم. اللانهاى أصل كل وجود. وهو أزلّ تنشأ عنه الموجودات وتقنى ثم تعود إليه. »

وتكمن قيمة أنكسمندريس فى أنه حاول أن يلتمس الحقيقة فى مبدأ يكمن وراء الظواهر المحسوسة، وهو أول من قال بعوالم متعددة لا تحصى، وأن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان. وتعد دراسته لهذا الظاهرة بمثابة مقدمة لدراسة أرسطو المستفيضه والعلمية للحركة والقول بأن حركة العالم أزلية أبدية.(١)

أما أنكسيمانس anaximenes (٥٥٨-٥٢٤ ق.م) آخر ممثل لمدرسة أيونيّا، فقد حاول أن يجمع بين فكرة طاليس عن المبدأ الأول ، وفكرة أنكسمندريس، فرأى أن المبدأ الأول لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم ولكنه محدد من حيث الكيف. إنه « الهواء »

تأمل انكسيمانس الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف، يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء. «منه نشأت الموجودات التى كانت والتى سوف تكون ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو الهى وعنه تتولد الأشياء الأخرى».(٢)

والواقع أن انكسيمانس - مثل سابقه انكسمندريس - اكتشف خاصية جوهرية للمادة وهى الحركة، وعول عليها كظاهرة تفسر لنا التكاثف و التخلخل اللذان يؤديان إلى وجود الموجودات.

- وما لاشك فيه أن أثره قد انتقل إلى من جاء بعده من الفلاسفة. فأرسطو يعرف الطبيعة بإنها مبدأ حركة الجسم وسكونه، ومن أهم خصائص المادة عند ديكارت الامتداد و الحركة.

هذا وقد مزج انكسيمانس تفكيره بنزعة أرسطورية. حين قال إن الآلهة و الأمور

(١) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥.

† p173. Burnent. Greek ph. from Thales to plato. London.1943. (2) (المرجع

العربى :ص ٦٦)

الالهية تنشأ من الهواء كما أنه يصف الهواء بالخلود. ففي مذهبه جمع بين الجانبين: العقلى و الاسطورى.

خصائص التفكير الميتافيزيقى عند الفلاسفة الأوائل:

من خلال هذا العرض يتبين لنا أن فلاسفة اليونان الأوائل يتفقون فى رد الوجود إلى مبدأ أحادى مادى. فقد تركزت أبحاثهم حول مشكلة تفسير العالم ، أى كانت أبحاثهم تتسم بالطابع الأنطولوجى لأنها تنصب على البحث فى الحقيقة الوجودية.

باختصار، فقد رسم فلاسفة أيونيا الخطوط الأولية لنظرية المادة بالمفهوم الميتافيزيقى لهذه الكلمة، ولهذا السبب اعتبروا مركز أو بداية التفكير الفلسفى.

إن أبحاثهم الأولى قد حاولت الإجابة عن هذا التساؤل «ماهى الحقيقة»، هذا التساؤل الذى كان و مازال وسيظل هو حجر الزاوية فى كل تفكير فلسفى.

الفيثاغورية*

يقال إن فيثاغورث هو الذى وضع لفظ فلسفة حين قال «لست حكيمًا فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، و ما أنا إلا فيلسوف. ومعنى الفلسفة هو محبة الحكمة، والفيلسوف هو المحب لها» (١).

ويعتمد التفكير الميتافيزيقى - البحث عن الحقيقة فى مقابل الظاهر - إلى الفيثاغوريين الذين وجبوا الحقيقة فى الصورة العقلية الرياضية أو « العدد ».

لقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هى جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد و النغم من واقع أن الكائن الحى مركب من كيفيات

(١) د. فاتن عبد العظيم : الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧٠.

* أنظر فى تفسير المذهب الفيثاغورى وارتباط الفلسفة بالدين فى هذا المذهب كتاب د. عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ص ١٠٧: ١١٦، كتاب : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦.

متضادة، وما النغم إلا توافق هذه الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهى بانتهاه.

هيراقليطس :

يمكننا جمع مذهب هيراقليطس الميتافيزيقى فى نقطتين أساسيتين:

(١) الوجود متغير (٢) العقل يحكم الوجود.

وهيراقليطس فيلسوف مستقل بذاته، صاحب مذهب خاص به، وله مكانه فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى لأن أثره لا يقل خطورة عن أثر كل من سقراط وأفلاطون.

ويعد هيراقليطس صاحب مذهب التغير فى الوجود، قال: خطأ الفلاسفة والناس أنهم يبحثون عن الوجود الثابت، والواقع أن كل شيء فى الوجود فى حركة دائرة كحركة ماء النهر فى مجراه، فجميع الموجودات فى تغير مستمر.

الحركة تعبر عن جوهر الوجود، وهى تحمل فى داخلها التغير هى السيلان الدائم:يقول: « لايمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لان مياهاً جديدة تغمرك باستمرار.

من التغير إلى الوحدة: (وحدة الأضداد)

وعلى الرغم من وجود التغير بين ظواهر العالم الطبيعى إلا أن هناك وحدة فى الكون. ف وراء هذا الفيض الهائل من المتناقضات تكمن الوحدة.

يقول هيراقليطس: « يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلف ومتفق مع نفسه » و يقول أيضاً: « الأشياء الباردة تعتبر حارة والحارة تعتبر باردة، وهكذا هناك ائتلاف كامن وراء المتناقضات.

«الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع. العالم عند هيراقليطس هو عبارة عن وحدة أضداد و ائتلاف بينها.

إذا كان التغير والصيرورة هى طبيعة الأشياء، فلايمكن أن يكون هذا التغير بغير قانون. التغير يحكمه القانون والعقل أو اللوغوس Logos يحكم الوجود. وهو وحده الذى يحقق النظام والانسجام بين الأشياء، هو العقل الإلهى والقانون المطلق.

يقول هيراقليطس: « من الحكمة ألا تصفوا إلى بل إلى حكمتي وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة ».

« ينبغي إذن أن يتبع الإنسان ما هو مشترك للجميع أى القانون العام ».

« ومع أن كلمتي عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد حكمته الخاصة »^(١)

ويتبين لنا من هذا العرض أن ميتافيزيقا الوجود عند هيراقليطس قد جمعت بين التغير والوحدة. يقول برتراندرسل فى هذا الصدد « وتشبه الميتافيزيقا عند هيراقليطس قرينتها عند أنكسمندريس فى أن فكرة العدالة الكونية تسودها، وهى عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهى بنصر تام لضد على آخر. وهذه العدالة تتمثل فى القانون الذى يحكم العالم والأشياء وهى اللوغوس. فقد وصل العقل الفلسفى بفضل هيراقليطس إلى الفهم العميق للعالم، فتنحصر كلية من الأسطورة. »^(٢)

المدرسة الإيلية: تطور التفكير الميتافيزيقى: ^(٣)

بدأت خيوط التفكير الميتافيزيقى بفلاسفة الكسمووجيا الأوائل والمدرسة الفيثاغورية. ولكن بداية الفكر الميتافيزيقى تنتسب أكثر إلى بارمنيدس Parmenides . فهو أول فيلسوف أطلق حكماً ميتافيزيقياً عن الوجود حين قال عبارة الشهيرة: « الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود ».

و يعتقد بارمنيدس أن كلمة الوجود إنما تشير إلى كل الموجودات وهذا الوجود الكلى والواحد عنده ثابت - غير متغير - وبالتالى غير متحرك

(١) راجع نصوص هيراقليطس من كتاب هـ. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص ١٠٥، وما بعدها فقرة ١: ١٣٠.

(٢) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٨٤.

(٣) يعد أكساتوفان وبارمنيدس وزينون وميليسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفى الذى يتصور العالم موجوداً واحداً وطبيعة واحدة كما كانوا يعتقدون فى سكونه وبهذا سينكرون الكثرة والحركة.

لقد كان هيراقليطس يعتقد أن أصل الموجودات هو النار، وأنها فى حركة دائمة، أى أن الموجودات كلها متحركة، لكن بارمنيدس لايتصورتغيراً فى الوجود، لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى، والوجود الكامل لايجرى عليه التغير. فهو أولاً لا يمكن أن يتحول إلى حالة أخرى أفضل من الوجود، وثانياً، فهو لا يمكن أن يصبح عدماً لأن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون غير موجود.

وقد صاغ بارمنيدس نظريته الميتافيزيقية فى الوجود فى قصيدة شعرية (١).

وبتلخص هذه القصيدة فى ثلاث أقسام: مقدمة، طريق الحق ثم طريق الظن (Doxa) وملخص القصيدة هى أنه ركب عربية تجرها أفراس وت صاحبها بنات الشمس العذارى، إلى أن وصل إلى الآلهة التى خاطبته بكلام ذكرت فيه:

جئت تبحث فى كل شىء عن الحق الثابت الدائم، كما تبحث عن ظنون البشر الفانيين التى لا يوثق بها. ولكنك لابد أن تعلم هذه الأمور أيضاً (أى الظنون) وكيف تنظر فى جميع الأشياء التى تظهر (أى المظاهر) وتبحث فيها، ثم أوصته الآلهة ألا يتبع طريق الظن بل طريق الحق. يتضح من هذه القصيدة أن بارمنيدس يرد على هيراقليطس فى قوله بالتغير وذلك بقوله أنه لاشىء قط يتغير. ففلسفة بارمنيدس تركت جانباً الأهتمام بأصل الوجود سواء المادى أو الصورى، واتجهت إلى إنكار كل تغير، والنظر إلى الوجود كشىء ثابت هو والفكر سواء.

و أهمية بارمنيدس تنحصر فى أنه وجه كل من جاء بعده الى الثبات الذى يوجد وراء التغير، وفى وضع الأصول العقلية للتفكير الميتافيزيقى. ويرى البعض أن بارمنيدس قد انتهى إلى مذهب مثالى ووضع الصيغة الأولى للمثالية بإنكاره للتغير كلية، وقوله أن الوجود الحقيقى هو الوجود العقلى المجرد وليس الوجود الظاهرى، فهو بهذا المعنى يشبه إلى حد كبير مفهوم الجوهر عند سبينوزا، والمطلق عند هيجل.

(١) أنظر النص الكامل لقصيدة بارمنيدس فى كتاب د. أحمد فؤاد الأهواتى فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٢٩: ١٣٥، القاهرة ١٩٥٤ ط ١.

أفلاطون وأرسطو :

شطرت فلسفة بارمنيدس العالم شطرين: عالم الظاهر بمافيه من حركه وتغير وصيرورة وتعدد وهو عالم - فى نظره - غير حقيقى Unreal ، وعالم الحقيقة الذى يدركه العقل وحدة - فى مقابل العالم الحسى - وهو عالم الوحدة والسكون والثبات أو عالم الوجود الحقيقى Real being وقد لازمت هاتان الخاصيتان الفلسفة اليونانية بعد ذلك

- التفرقة بين الظاهر والحقيقة - عند سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كانت فلسفة سقراط فى جوهرها رداً على السفسطائية التى جعلت الفلسفة مجرد ضرب من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء.

ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الميتافيزيقا على يد بروتاجوراس وجورجياس فشاع القول بالنسبيه ورفض الحقيقة المطلقة وعدم الإيمان بها كما سبق أن أوضحنا فى الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا

وفى خضم هذا الشك جاء سقراط ليبحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنه وراء المحسوسات، وهنا وجه سقراط الفلسفة وجهه جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الاهتمام بدراسة الذات الانسانية، فانصببت الفلسفة عنده فى مجال الأخلاق الذى يمس ذات الإنسان ويخاطب ضميره. ولم يقف عند هذا الحد، بل قد حرص على وضع منطق عقلى قوامه الإيمان بالعقل والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات العقلية الكلية.

وإذا كان سقراط قد أقر أن الإنسان لابد أن يعرف نفسه أولاً، فإن معرفة النفس لاتقوم بغير علم، لهذا أقر أن الفضيلة علم والرذيلة جهل. والعلم عنده كلى أى لايقوم إلاعلى الكليات أو الأفكار العامة، ولابد أن يتصف باليقين الذى لايزعزعه اختلاف الناس أو اختلاف العصور.

أفلاطون وميتافيزيقيا الجدل:

جاء أفلاطون فأدرك أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقى، لأن الحقيقة أبدية ساكنه لاتتغير - كما يقول بارمنيدس، وهى كليه كما يقول سقراط.

ومعنى ذلك أن المعرفة لاتستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير،

بل يصل إليها العقل وحده الذي يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل.

- وقد جعل أفلاطون الفلسفة تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة ولم يقتصر على مجال الأخلاق - كما فعل استاذة - وهكذا أصبحت الفلسفة عنده هي اكتساب العلم، أي الوجود الحقيقي.

وأفلاطون يتابع سقراط في القول بأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات الثابتة وراء الإدركات الحسية المتغيرة، إلا أن هذه الماهيات ليست الأخلاقية فحسب بل التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعاً، والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله. وهذه الماهيات الثابتة لها وجود حقيقي عند أفلاطون وهو المثل. وعن طريق نظرية المثل اكتسبت الفلسفة عنده صبغة ميتافيزيقية فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة والأخلاق. (١)

والجدل أو الديالكتيك هو الاسم الذي أطلقه أفلاطون على المبادئ الأولى وعلى معرفة الحقائق المعقولة. وفي محاوره السوفسطائي أوضح أفلاطون الفرق بين السفسطه (المغالطة) وبين الحوار أو الجدل أو الفلسفة، وفرق بين الوجود واللاوجود، الحقيقة والكذب، الواحد والآخر، الوحدة والكثرة، الثبات والحركة. وهذه كما يبدو هي التصورات الجوهرية لكل معرفه ميتافيزيقية للحقيقة النهائية (٢)

أما أرسطو فقد استبدل الجدل بالفلسفة الأولى واستخدم عبارات مثل الوجود والجوهر الواحد، الحقيقي، وهذه التصورات هي أساس الميتافيزيقا عند أرسطو.

أرسطو ومذهبه الميتافيزيقي:

ذكرنا في معرض حديثنا في الفصل الأول - أن أرسطو لم يطلق على أي كتاب من كتبه أسم ميتافيزيقا، وإنما أطلقها أندرونيقوس الرودي Andronicus of rodes* على مجموعة أبحاث أرسطو التي جاء ترتيبها بعد « الفيزيقا »

(١) راجع هنا : د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ١٨٨ : ١٩٣، محاوره الجمهوريه لأفلاطون : ترجمة د. فؤاد زكريا من ٤٢٧ : ٤٢٨.

(2) Plato (from Great Books : The method of metaphysics P.134:

(*) أحد تلاميذ أرسطو وناسر مؤلفاته.

ويمكن توضيح معنى الميتافيزيقيا عند أرسطو من خلال التعريفات التي كان أرسطو يسميها بها، فقد كان يطلق عليها أحياناً الفلسفة الأولى، وذلك لكي يميز بينها وبين الفلسفة الثانية أي الطبيعة أو العلم الطبيعي. والأولية هنا عند أرسطو ليست أولية فعلية بل هي أولية منطقية بمعنى أن موضوعها يكون سابقاً من الناحية المنطقية على أي موضوع لأي علم من العلوم. فالعلوم المختلفة تدرس الظواهر المختلفة والموجودات المتعددة أما الفلسفة الأولى فتدرس معنى الوجود بصفة عامة بوصفة هو الخاصية التي تعطى للموجودات وجودها، وعلى ذلك فكل العلوم التي تدرس الموجودات إنما تفترض أفترضاً مسبقاً ذلك الوجود الخالص الذي يمكن أن يتمثل في تلك الموجودات.

- وكان أرسطو أيضاً يسميها بالحكمة sophia على اعتبار أنها الهدف الأخير الذي تسعى إلى تحقيقه الفلسفة والعلوم بوجه عام، ذلك أنها تبحث في العلال الأولى First principles على الإطلاق.

- وكان يسميها كذلك بإسم « الفلسفة الإلهية » أو العلم الإلهي. Theolgy أو العلم الذي يشرح طبيعة الله لأن أتم مباحثتها هو الله بوصفه العلة الأولى للوجود أو المحرك الأول له (١).

وترتبط دراسة الميتافيزيقيا عند أرسطو بالجواهر أو العلة الأولى، وينطوي الكتاب الثاني عشر على رأى أرسطو في العلة الأولى، حيث أنه يقول: لا بد من وجود محرك أول غير مادي أزلي ويقصد به الله. وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوقات التي ترغب فيه وتحبه وفاعليه الله تكمن في التفكير الخالص. (٢)

والنقطة الثانية في مذهب أرسطو الميتافيزيقي هي قوله بالمادة والصورة. فالموجودات مركبة من مبدئين: الهيولي (أو المادة الغير متعينة) والصورة وهي المبدأ الذي يجعل الهيولي محددة ومعينة وذات وحدة وماهية.

(1) D.A. drennen: A modern introduction to metaphysics

Aristotale: the study of metaphysics p.29:34. (from the works of Aristotle, translated into english; edited by J.A. Smith and W.D Ross. Oxford.1923.

(2) Ibid P.34.

ولم يجعل أرسطو للصورة وجوداً منفصلاً - كما فعل أفلاطون - ولكنه رأى أن المادة والصورة متلازمتان وأن الصورة أو ماهية الإنسان أكثر حقيقة ولكنها لا توجد إلا بها.

الله : لعل أهم أجزاء الميتافيزيقيا عند أرسطو هو كلامه عند الالهيات. ففي المقالة الثانية عشر من مقالات ما بعد الطبيعة لارسطو نرى عرض للجانب الالهي عنده حيث يستدل على وجود الله بعدة أدلة منها أنه ينظر إلى ظاهرة الزمان فيستدل منها على أزلية العالم وأبديته ومن ثم فلا بد من وجود ماهو أزلي (الله) ، ومن النظر إلى ظاهرة الحركة إذ أن الحركات في الكون يجب أن تنتهي إلى محركات أولى هي الالهية وعلي رأسها محرك أول هو أعلى هذه الآلهة.(١)

- نلخص من هذا أن موضوعات الميتافيزيقيا عند أرسطو يمكن تحديدها فيما يلي:
- هي دراسة الوجود من حيث هو وكذلك أي بوصفه مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر على ماهية بعينها دون أخرى.
 - هي دراسة للواحق الوجود أي التصورات المرتبطة بمعناه، مثل الجوهر، العرض، العلة، المعلول، المادة والصورة وغير ذلك.
 - هي أخيراً دراسة للعلل الأولى وخاصة الله أو المحرك الأول.

هذا وتتفق الأفكار الرئيسية في ميتافيزيقيا أرسطو مع الطابع العام للميتافيزيقيا، فهي بحث وراء الأساس الأول لجميع الموجودات، وهي بهذا تختلف عن العلوم الجزئية التي تدرس جانباً واحداً من جوانب الوجود كما تفعل الطبيعة أو الرياضيات، وهي دراسة عقلية. لا تستطيع الحواس أن تزودنا بها لأن الأحساس بطبيعته فردي في حين أن العلم علم بالكلية، وهي أخيراً تلتقي بالالهيات من حيث أنها تصل إلى أن الموجودات جميعاً تعتمد في وجودها على الجوهر الأول أو العلة الأولى أو الله. (٢)

(١) راجع هنا كتاب د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان . ص ٢٧٤.

Aristotale, From greet Books: Substance. p133-34.

(٢) د. إمام عبد الفتاح : الميتافيزيقا ص ٨٦.

الميتافيزيقا في العصر الوسيط (ارتباط الفلسفة بالدين)

قبل أن نعرض للميتافيزيقا في فكر العصر الوسيط، نود أولاً أن نلقى الضوء على شخصيه هامة كان لها أهمية كبيرة في تطور التفكير الميتافيزيقي، حيث أنها تشكل حلقة وصل بين ميتافيزيقا الفكر اليوناني، ممثلة في آخر عمالقتها وهو أرسطو، وبين ميتافيزيقا العصر الوسيط.

كان أفلاطون (٢٠٤ - ٢٧٠ ق.م) هو هذه الشخصية الرئيسية في تلك الفترة، وقد جمعت ميتافيزيقاه بين الفلسفة والذهب والتصوف. وتعد فلسفته نموذجاً واضحاً للمذهب الميتافيزيقي الذي يؤكد عدم حقيقة الأشياء الجزئية التي نشاهدنا في خبرتنا اليومية، فهي تؤكد الطابع الوهمي للحركة والتغير بل حتى للزمان والمكان، كما تذهب إلى سمو النفس وتفوقها على المادة.

وخلاصة مذهب أفلاطون أن مصدر هذا الوجود وعلة هو الواحد الذي يسميه أحياناً « الله »، وأحياناً « الخير ».

وهذا الواحد جوهر بسيط كامل، يعلو فوق العالم وإن كان حاضراً في كل شيء. فمن هذا الواحد تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. المصدر الأول ثابت مع خروج غيره منه. فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطي، بل يظل في حلوئه الأصلي ولا يخرج من ذاته على الإطلاق.

وقد كان لنظرية الفيض عند أفلاطون (Emanation-) تأثيراً قوياً وواضحاً في الفكر الوسيط المسيحي والأسلامي على السواء. فقد تصور الأفلاطونيون أن الله جوهر العالم وأصله، ووضعوا بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحي وينطوي على أسس روحية صوفيه تقويه وتجعله - على حد تعبير- رسل -نهاية العهد اليوناني وبداية للمسيحية.^(١)

ارتبطت الفلسفة بالبحث في طبيعة الوجود وأصل الكون في الفكر اليوناني أما في العصر الوسيط فقد كان محور البحث هو مشكلة واجب الوجود أو الله. جاء الدين المنزل ليقول أن الله هو خالق هذا الوجود، وبالتالي فإن العالم ليس قديماً. كما تصور فلاسفة

(1) Russell.B: A history of Western phi P.321.

اليونان، ولكنه حادث أى مخلوق.

لكن هل من الممكن الاستغناء بالدين عن الفلسفة؟

هل ينتهى عصر الفلسفة مع ظهور الدين؟

الإجابة على هذا نقول أن الفلسفة قد أكدت على ضرورة البحث العقلى عن الحقيقة، ولا أحد يمكن أن يزعم أن الدين جاء لينافى العقل ويجافيه. الدين لا يطالبنا بالإيمان فقط، ولكن يعلمنا أن الله هو خالق العالم والموجودات،

العقل الإنسانى يبحث عن الأسباب. ولهذا يحتل البحث فى الإلهيات جزءاً هاماً من مجال الفلسفة فى العصر الوسيط ولكن القصية الأساسية هنا هى محاولة التوفيق بين ما جاء به الدين وما يقره العقل، أى أن مهمة العقل الإنسانى هى تخليص العقيدة والحقيقة من كل ما يمكن أن يشوبها من تأثير للأهواء والأغراض. الفلسفة هى التى تكشف عن المعنى الباطن ولا تتوقف عند المعنى الظاهر للعقيدة، وبذلك يكون التفسير صحيحاً لا باطلاً. ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة قد جعلت من الدين حقيقة عقلية أساسها البداة واليقين ومنهجها الاستدلال العقلى.

مهمة الفلسفة - على حد تعبير ابن رشد - هى محاولة التوفيق بين الوعى والعقل أو بين الحكمة و الشريعة، والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق والبرهنه على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القديس انسلم St.Anselm

- وقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن مرحلة العصر الوسيط تمثل مرحلة ظلام وتأخر، لكن ذلك قول يفتقر إلى الصواب، ذلك أن هذه الفترة كانت تنطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى اذهان مفكرىها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين. فهذه المرحلة إذن لا يمكن تجاهلها من تاريخ الفكر الفلسفى، لما لها من أهمية فى تطور التفكير الميتافيزيقى الحديث والمعاصر.

اعترف كوندرسيه J.A.condercet - الفيلسوف الفرنسى، أقصى نقاد العصور الوسطى وأشدّها عنفاً، اعترف بأن جهودهم فى ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماماً من كل قيمة. فهو يقول فى كتابه «عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى» نحن مدينون لهؤلاء

الاسكولانيين بالشئ الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الأسمى وصفاته، وعن التفرقة بين السبب الأول والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه وعن التفرقة بين الروح والمادة، والمعانى المختلفة لكلمة الحرية، وعن فكرة الخلق وأنهم - باعترائه - قد أضافوا دقة جديدة لجميع الأفكار الجوهرية فى الميتافيزيقا ونظرية الوجود. (١)

ومن المؤكد أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التى لم يتطرق إليها فلاسفة اليونان، ولعل فى مقدمة هذه المشكلات التى جاءت بها المسيحية فكرة الوجود الكامل، العناية الإلهية، التفاؤل المسيحى، الحب، الشر..... الخ هذه الأفكار المسيحية التى يبين لنا چسلون Gilson تميزها عن سائر الأفكار المماثلة عند اليونان. (٢)

إن القضية الميتافيزيقية لكى تصبح عقلية. لا ينبغي أن تنسى جذورها الدينية أو أصلها الدينى « لقد انتقلت أفكار كثيرة من العصر اليونانى إلى العصور الوسطى، كما أن هذه الأخيرة نقلت الكثير من أفكارها إلى العصر الحديث، فإذا كانت فلسفة العصور الوسطى سوف تستبعد من مجال الفلسفة على أساس أنها ورثت الكثير من أفكار اليونان، فإن العصور الحديثة ينبغي أن تستبعد من مجال الفلسفة لأنها ورثت الكثير من أفكار العصر الوسطى. (٣)

وبهذا يمكن القول بأن الفلسفة المسيحية التى سادت أوربا فى العصور الوسطى لها طرفان :طرف مستمد من الفكر اليونانى وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، طرف آخر أساسه الدين المسيحى وكان الفلاسفة المسيحيون يكونون فلسفتهم من هذين المنبعين، ولكن يميل بعضهم إلى أحد الطرفين أكثر من الآخر، ومن هنا توجد نزعتان رئيسيتان فى هذه الفلسفة، النزعة الأولى تجعل الإيمان أساساً لكل تفكير فلسفى، والنزعة الثانية هى التى ترى أن الفلسفة تغذى الإيمان وتصححه.

(١) انظر إتين چلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسطى. عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح ص ٦٦ ط ١٩٧٤.

(٢) انظر تأثير الفكر المسيحى فى الفكر الحديث ١٦: ٣٠.

(٣) نفس المرجع السابق ص ٦١٧: ٦١٨.

وأقدم شاهد على الإتجاه الأول هو القديس بولس St.Paul الذى يمكن أن يقال أنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله، وإن المفكرين المسيحيين الذين جاؤا بعده لم يفعلوا شيئاً أكثر من استخراج النتائج المترتبة على هذه القواعد.

فالمسيحية لم تكن عند القديس بولس فلسفة فقط، وإنما هى دين وطريق للخلاص. فهو يرى أن من يمتلك حكمة الدين يكون لديه فى الحال حكمة الفن والفلسفة، أى أن الدين يحوى فى جوفه الحكمة الحقيقية لكل فرع آخر من فروع المعرفة.

أما القديس جوستين St.Justin فيقدم لنا شرحاً حياً للغاية وتصويراً بارعاً لتحوله الخاص تجاه الفلسفة. فغايه الفلسفة - كما يتصورها - هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله.

بدأ جوستين من الوثنية وانتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً.

بدأ مع فيلسوف رواقى، ثم مشائى (من أتباع أرسطو) ثم فيثاغورى، وأخيراً أعجب كل الأعجاب بفيلسوف أفلاطونى وظن أنه بلغ الحكمة العليا. يقول: «ظننت أنني أصبحت حكيماً، ولقد كنت أحمقاً للغاية حين اعتقدت أنني على وشك أن أرى الله، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون، كان كل شيء يسير. مع ذلك. سيرأحسناً إلى أن التقى جوستين بعجوز وقور، سأله عن الله والنفس وكشف له عن كثير من المتناقضات التى كان يقع فيها، وعندما سأله جوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً، أجاب الرجل: «فى الأزمنة السحيقة كان يعيش قوم سعداء منصفون يحبهم الله، وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس، ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم الأنبياء.....إنهم لا يتحدثون بالبرهان لأنهم أعلى من كل برهان».

عندما سمع جوستين هذه العبارات بدا له هنا فقط توجد الفلسفة الوحيدة الأكيدة والنافعة، وعلى هذا النحو أصبح فيلسوفاً.

« من هذا نتبين أن الإيمان أولاً ثم التعقل ثانياً، لأن الإيمان سيؤدى - عند أصحاب هذا الاتجاه. إلى الفلسفة « العقل الحائر المضطرب يرده الوحي إلى النظام » (١)

(١) اتين جليسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط من ٤١٠-٣٣٠.

ذكرنا أن أهم ما يميز الفيلسوف المسيحي هو الإيمان الذي يسبق العقل، وهذه السمة نراها أكثر وضوحاً في فكر أوغسطين، بل وعند أغلب مفكرى العصر الرسيط. إنهم يبدأون بالعقل، ولكنهم لا يجدوا فيه ضالتهم المنشودة فيلجأون إلى الإيمان.*

يقول أوغسطين: اكتشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة لكنهم لم يكتشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا في أخطاء خطيرة ولا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل.

فالفلسفة وحدها قاصرة، والمسيحية تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله، فإذا أردنا السعادة والحكمة، وجب علينا الإيمان بالله والعمل به.

أما عن الميثاقينزيقيا عند أوغسطين فهي تتدرج - كما سنراها حديثاً عند ديكرت - من النفس أو الذات إلى الله إلى العالم. بدأ أوغسطين بالشك فقال: إن الناس مختلفون في الحياة والتذكر والعلم والإرادة، لكنهم جميعاً متفقون على أنهم يشكون، فهناك إذن حقيقة يقينية هي الشك - ولأن الذي يشك يحيا، ويعلم أنه يشك، وهو يريد اليقين، فمعنى هذا أن الشك أولاً موجود، والعمليات النفسية المتصلة بهذا الشك هي أيضاً حقائق يقينية. ولكن هذه الحقائق معذاها أيضاً أن هناك ذاتاً هي التي تشك وهي التي تقوم بكل العمليات النفسية. ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات.

(*) انضم أوغسطين إلى جماعة ماني (المانوية) لأنه وجد عندهم الشجاعة في تفسير كل شيء دون الالتجاء إلى الدين (الإيمان). فهم عقليون يعترفون بالعقل ويعتمدون على الفهم، لكنه لم يحقق لأوغسطين مايشده، فالتقى بنفسه في أحضان مذهب الشك عند شيشرون، ثم الأفلاطونية المحدثة بعد ذلك، لكنه سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقي في هذا المذهب قد تضمنته بالفعل أنجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة. وهكذا فإن الفلاسفة التي بحث عنها طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه الإيمان. «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» الإيمان شرط للفهم أو التعقل. وقد عبر أوغسطين عن هذا بعبارة جعلها عنواناً لكتابه الأخير وهي: ميزة الإيمان. «فالإيمان يمتاز في رأيه بأنه يفضي بنا إلى التعقل. (روح الفلسفة ص ١٥).

وعن طريق معرفتنا بالذات ننتقل إلى معرفتنا بالله (معرفتنا بوجود الله عن طريق نظرية الإشراق)، ذلك أن الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول وهو الله، وهي التي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها، فنظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله. (١)

القديس أنسلم: ١٠٣٣: ١١٠٩ (عصر الجدل العقلي)

يعد عصر القديس أنسلم عصر الجدل العقلي والدفاع عن العقيدة الدينية بالأدلة العقلية. فقد نشأت محاولات لإخضاع العقيدة والوحي لأشكال القياس وقواعد المنطق، أي إخضاع الدين للعقل، وهذا أهم ما يميز هذه الفترة من التفكير المسيحي.

- وقد وصف المؤرخون مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحية على الأصالة، لأنه لم يلجأ إلى شيء آخر سوى العقل، فهو يؤمن بقدرة العقل المطلقة على تفهم الإيمان، بل أنه حاول تفسير العقائد المسيحية التي يراها آباء الكنيسة اسراراً مقدسة تفوق قدرة العقل، تفسيراً عقلياً.

ولكننا نلاحظ أن القديس أنسلم لم يكن يهدف من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان بل على العكس هو الذي حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولوية الإيمان على التعقل. (أمن كي تعقل) ذلك أن العقل إن هو أراد أن يكون معقولاً تماماً، أي أن يشبع نفسه بوصفه عقلاً، فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الإيمان. (٢)

أما عن الميتافيزيقا عند أنسلم فهي تدور حول موضوعين أساسيين هما المعرفة والسعادة.

والمعرفة هنا تتعلق بمعرفة طبيعة الله وماهيته وجوده ثم عن الإنسان حريته وإرادته وسعادته.

- وتعد فكرة الله - في الفكر المسيحي. هي حجر الزاوية في كل ميتافيزيقا. وفي هذا المجال كتب أنسلم كتابين: الأول: مقال في ماهية الله (أو مناجاة النفس)، والثاني مقال في وجود الله. (٣)

(١) راجع في تفصيل هذا كتاب د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ص ٦٣ وما بعدها، كتاب د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢٩: ١٥.

(٢) اثنين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ٥٢.

(٣) انظر مؤلفات أنسلم الفلسفية والدينية، أدلة وجود الله وصفاته، الرد عليها من كتاب د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية ص ١١٢: ١٣٤.

ويحتوى الكتاب الأول (مناجاة النفس) على ثلاثة براهين لوجود الله وهى تقوم على (أساسين: أ) أن الكائنات مختلفة من حيث الكمال. ب) أن إختلافها فى الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها فى كمال أكبر هو كمال الله.

- ويقوم البرهان الأول على فكرة الخير. الناس يعشقون الخير ويطلبون تحقيقه، إلا أن مقدار الخير مختلف عند الناس، وكل خير لابد له من علة أو خير أسمى هو الله أما البرهان الثانى فهو برهان الوجود: الأشياء كلها تشترك فى خاصية الوجود، ولكل موجود علة، لأن وجود الأشياء ممكن وليس واجب، أما الواجب وحده فهو الذى يوجد بلا علة، وعلة جميع الموجودات موجود. أول واحد هو الله. وهذا الدليل يعرف بدليل الممكن والواجب.

أما البرهان الثالث فيقوم على فكرة التدرج فى الكمال. فمن المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض، والإنسان، بلا شك، أكمل من الحيوان، فهناك إختلاف فى درجات الكمال، ولكن لا يمكن أن يصل إلى ما لانهاية، بل لابد أن نصل إلى كمال أعلى من جميع الكمالات هو الكمال الأول وهو الله.

هذه البراهين التى عرضها أنسلم فى الكتاب الأول: « فى ماهية الله » تعتمد على وجود العلة الأولى وهى الله. وظاهر منها تأثير أنسلم بأوغسطين، وهى ليست عقلية، تماماً، لهذا رأى أنه لابد من اللجوء إلى برهان واحد يمكن أن يقنع كل إنسان. هذا البرهان هو البرهان الإنتولوجى المشهور الذى نجده بعد ذلك عند ديكارت. وقد عرضه أنسلم فى كتابه الثانى: « مقال فى وجود الله » ويتلخص هذا الدليل فى الاستدلال على وجود الله من مجرد فكرتنا عنه أو أستخلاص الوجود من الماهية. فكل إنسان لديه فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الوحى وهى موجوده فى الذهن، فلا بد بالضرورة أن توجد فى الخارج،

- تلك هى الحجة الخطيرة التى لعبت دوراً كبيراً ابتداء من عصر أنسلم حتى يومنا الحالى، وكانت مثاراً للجدل بشأن قيمتها، وقد وجدت لها معارضين ومؤيدين. ومن أشهر مؤيديها ديكارت وهيجل وإيبنتز فى الفكر الحديث، أما المعارضين فهم كانط والفلاسفة الوجوديين أمثال هيدجر، كيركجورد وسارتر.

القديس توما الاكوينى:

يعد القديس توما الاكوينى. St.Thomas Aquinas أعظم فلاسفة العصور

الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الفكر المسيحي بصفه عامة. أما عن مؤلفاته فتتقسم إلى ثلاث أنواع: الشروح، الخلاصات، المسائل.

أما الشروح فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو حتى تتفق مع العقيدة المسيحية. الخلاصات وهي الخلاصة اللاهوتية ويوجد فيها بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية، وأهم ما في هذه الخلاصة اللاهوتية الكتابان الأول والثاني المتعلقان بالله و الإنسان. والخلاصة الثانية فهي « ضد الكفار »

أما النوع الثالث: المسائل فيعرض منه لمسائل أقل قيمة من النوعين السابقين.

ويبدأ توما الأكويني بحثه الفلسفي ببيان الصلة: بين العقل والنقل فيبدأ أولاً بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا أي الحكمة وهي كلها بمعنى واحد. فلنطلق عليها - كما يقول - أسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها.

أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة، فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولاً وبجلاء ثم يليها في المرتبة ما هو تابع لها.

ولكن لكل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية لأنها تعنى بناحية خاصة من نواحي الكون. فلنبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله، ويكون موضوعها هذا الوجود كله، فنجد أن هذه الحكمة العامة هي التي تبحث في الله من حيث ترتيب الأشياء بالنسبة إليه، ومن حيث كونه خالقاً لها. ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أي الفلسفة الأولى وهي أنها علم العلل الأولى أو المبادئ الأولى وهي كلها ترجع إلى علة واحدة هي الله.

أما عن منهجه فيقول: لننظر الآن إلى الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة فنجد أولاً أن لدينا العقل، ولكن العقل وحده لا يستطيع أن يبيلغ كل الحقائق الدينية، وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي أو النقل، فيضاف إلى العقل من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل.

فالله روح صرف، بينما العقل الإنساني - كما يقول أرسطو - مركب من هيولى

وصورة، وهو بالتالى لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس، لكن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية المعقول الصرف. وتبعاً لذلك يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يعلو عليه*، لأن طبيعته الخاصة وهى أنه مركب من هوى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة. ويجب علينا بعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم ما بدأه العقل.

- إن فلسفة توما الأكوينى - بهذا المعنى - تريد أن تكون طريقاً للخلاص الأبدي للإنسان، وهو يستخدم جميع المسائل العقلية والإيمانية لإثباتها وتبريرها. والعقل والقلب مكانهما فى هذه الفلسفة، لكن مجال الدين يتجاوز حدود العقل، لذلك فإنه يجب أن يهتدى العقل بنور الإيمان. محور هذه الفلسفة إذن أن هناك توافق بين العقل والنقل أى بين الحقائق التى نكتشفها بنور العقل الطبيعى، والحقائق التى جاء بها الوحى، ولا يوجد أى تناقض بين هذه وتلك لأن الحقيقة واحدة، والله الذى وهبنا العقل هو الذى أنزل علينا الدين، وكل صدام يمكن أن يظهر بينهما إنما ينتج من ضعف فى الإيمان، أو خطأ فى استخدام العقل.

إن الحقيقة الإيمانية التى تتجاوز فى نظره الحقيقة العقلية هى أكبر يقيناً وصدقاً لأنها ناتجة عن الوحى الالهى.

الوجود والماهية:

إذا كانت محاوره «المعلم» للقديس أوغسطين دليلاً على وجود الله يقوم على تحليل اللغة، وإثبات عجزها عن التعليم، ومن ثم فلا بد من معلم داخلى فى باطن كل انسان وهو المسيح أو الله الذى يكشف فى القلب كنور يضئ له الأشياء ذاتها، وإذا كان «مقال فى وجود الله» للقديس انسلم دليلاً آخر على وجود الله، فإن الوجود والماهية للقديس توما الاكوينى يقدم دليلاً من نوع آخر على وجود الله^(١).

وتعتمد ميتافيزيقا القديس توما الاكوينى على محاولة شرح الفرق بين الوجود والماهية، بين الوجود الضرورى والحادث، بين الكليات والجزئيات. وفى هذا لم يخرج القديس توما عن مفاهيم أرسطو واصطلاحته، ويظهر ذلك من طريقة تعبير القديس وهو يعرض ألفاظه ثم يشير إلى أرسطو قائلاً «وهذا مايسميه الفيلسوف».

* قارن هذا بما جاء فى الفصل الثالث عند الحديث عن حدود العقل عند كانط.

(١) انظر : الوجود والماهية الفصل الأول ص ٢٤٥-٢٤٧ (من كتاب د. حسن حنفى نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢١٦ وما بعدها).

والحق أن القديس توما لم يدرس أرسطو أو يستعين بفلسفته لمجرد العلم بأصولها، بل إنما درسها جنباً إلى جنب مع اللاهوت ومن أجل أن تكون الفلسفة في وفاق مع الدين، ولقد قدم لنا صورة دينية للعالم تختلف عن الصورة الوثنية اليونانية، فقد رأى أن العالم انعكاساً حياً لحقيقة واحدة هي الوحي الإلهي.

وكما استعان الاكويني بفلسفة أرسطو، فهو أيضاً يستعين بشروح ابن سينا في التفرقة بين الوجود والماهية.

وقد رأى القديس توما الاكويني أنه إذا كان وجود الله يبدو يديهياً من الناحية النظرية، فإننا بحاجة إلى الاستدلال عليه بالنسبة لوجودنا ووجود العالم. فهذا العالم وكل ما يحتويه من موجودات هو من آثار الذات الإلهية.

وقد حاول القديس توما الاكويني أن يقدم لنا إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وهي براهين ضرورية منطقية لا بد أن يعنى الفيلسوف اللاهوتي بعرضها استناداً إلى أن وجود الله ليس واضحاً بذاته وهو ليس وجود نظري - كما يزعم البعض - وإنما المبادئ العقلية هي التي يستدل منها على وجوده..

والبرهان الأول: يقوم على فكرة الحركة وهو مستمد حرفياً من أرسطو عرضه في الخلاصة اللاهوتية، أما الثاني فهو يسمى برهان العلة، الثالث (الممكن والواجب)، الرابع برهان التدرج في الكمال الخامس برهان النظام.

هذه البراهين جميعها تشترك في خصائص عامة هي أنها كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم، وتعتمد على قانون العلية أو السببية، وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لوتتبعه الانسان فلا بد أن يصل إلى المبدأ الأول للأشياء جميعاً. (٢)

(١) أنظر : الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٥ : ٢٤٧ من كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) أنظر تفصيل هذه البراهين من كتاب : اثنين جلسون روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ص ١٠٧ : ١١٠.

الميتافيزيقا عند فلاسفة الاسلام

ذكرنا أن الميتافيزيقا في العصر الوسيط لها خاصية تميزها وهي محاولة التوفيق بين ماياتي به الشرع وبين العقل، وهذه الخاصية نجدها واضحة عند فلاسفة الاسلام أيضاً.

يرى ابن رشد أن الدين يأمر الانسان على سبيل الوجود، أن يعرف الله بالنظر إلى آياته في العالم وفي النفس الإنسانية قال تعالى : «اعتبروا يا أولى الابصار»، «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض: لذلك فإذا كان الدين هو الذي يأمر على سبيل الوجود بالنظر العقلي الى الكون والأشياء، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. هذه الحكمة التي أعلنها ابن رشد كان لها أكبر الأثر في مساندة الفلسفة للدين^(١).

وقد ارتبطت الميتافيزيقا في الفكر الاسلامي بسالفتها في الفكر اليوناني، ولم تخرج تعريفات فلاسفة الاسلام - في معظمها - عن التعريفات التي ذكرها ارسطو للميتافيزيقا.

وقد أطلق الكندي* اسم الفلسفة الأولى وعلم الربوبيه على موضوع الميتافيزيقا، وكان يهدف بها إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق.

ويرى الكندي أن الفلسفة هي «البحث أو ان شئت النظر العقلي الخالص الذي يهدف الى كشف الحقيقة والوصول اليها. والفلسفة في هذا شأنها شأن الدين لأن الدين يؤدي بالانسان الى الوقوف على حقائق الاشياء. فليس ثمة تعارض إذن بين الفلسفة والدين^(٢). يقول الكندي : «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي عرفها : «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان لأن غرض الفيلسوف في عمله اصابة الحق والعمل بالحق^(٣).

(١) د. نازلي اسماعيل حسين: الفكر الفلسفي ص ٩٢: ٩٩

* انظر في التعريف بالكندي وعرض لمؤلفاته كتاب د. فيصل بدير عون: الفلسفة الاسلامية في المشرق. مكتبة الحرية ١٩٨٢ ص ١٠٢: ١٠٨.

(٢) راجع موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة من كتاب الاستاذ / مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٤٨: ٦٩.

(٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية. ج ١ ص ٢٧ (دار الفكر العربي) - القاهرة (١٩٥٠).

وعند الكندي نجد أن الفلسفة إنما تتمايز بحسب موضوعها، فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية، غير اللاهوتية. وكل فلسفة إنما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها.

وهنا نجد أن موضوع الفلسفة الالهية أشرف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة كلها. لهذا يرى الكندي - متابعاً أرسطو- أن الفلسفة الأولى هي التي تبحث في الألوهية أعلى الفلسفات وأشرفها وأعظمها... وأشرف الفلسفة وأعلى مرتبة «الفلسفة الأولى» أعنى علم الحق الأول الذي هو عليه كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول^(١).

وما نلاحظه هنا أن الكندي يجعل موضوع الميتافيزيقا هو الفلسفة الأولى التي تبحث عن العلة الأولى التي هي علة جميع الموجودات، وهذا يعينه ما فعله أرسطو. وتبحث الفلسفة أو الميتافيزيقا عند الكندي ثلاث مشاكل رئيسية هي الألوهية، الإنسان، العالم.

وما نلاحظه هنا حول هذه المشكلات هو الأثر الاسلامي الواضح، فعلى الرغم من أن فيلسوف العرب قد أخذ من الفلسفة اليونانية وأفاد منها، إلا أنه اختلف معها في بعض الأحيان، ونستطيع أن نقول أن الله عند الكندي يختلف في مفهومه عنه في الفلسفة اليونانية^(٢).

أما الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠ م) فقد عرض في كتابه «الجمع بين الحكيمين» لتعريف الفلسفة أو الميتافيزيقا فقال إنها : «العلم بالموجودات بما هي موجودة» وفرعها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية^(٣).

وصرح الفارابي بأن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الالهي، فالحكمة «معرفة

(١) الفلسفة الأولى ص ٩٨ (نقلا عن كتاب د. فيصل بدير عون . الفلسفة الاسلامية في المشرق ص ١١٢).

(٢) نفس المرجع ص ١١٤: ١٣٨.

(٣) الفارابي : الجمع بين رأى الحكيمين: ص ٨٠ (نشرة البير نصر نادر. بيروت ١٩٦٠).

الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته...^(١) الميتافيزيقا عند الفارابى هي دراسة للوجود بما هو موجود. والوجود نوعان: واجب الوجود، ممكن الوجود.

وبالنظر الى أن الـلال لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد من القول بوجود موجود واجب الوجود لـألة لوجوده، له بذاته كماله الاسمى وهو بالفعل فى جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته ولا يعترية التغير من حال إلى حال، عقل محض، خير محض، معقول محض، عاقل محض وهذه كلها واحد فيه الـلة الأولى لسائر الموجودات^(٢). وما هيـتا ملاحظته هنا أن الفلسفة كانت حتى عصر الكنى، مهتمة إلى حد غير قليل بالطبيعة ودراستها، وفى مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعة. بدأ الاهتمام بدراسة ما بعد الطبيعة، حيث بدأ الصعود من المحسوس إلى المعقول، من المادى إلى اللامادى، ويـلـغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم أكثر بدراسة الميتافيزيقا. وهذا أمر يشير إلى ضرورة التوفيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أو التوفيق بين العقل والدين.

ابن سينا (٩١٠-١٠٣٧م)

ذهب ابن سينا فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعات الى تعريف الفلسفة بـانها : «استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه قدر الطاقة البشرية». أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى. وقسم الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها ولا نعمل بها، وحكمة عملية تنطق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها.

والحكمة النظرية تنفرع إلى حكمة طبيعية وحكمة رياضية أما أرقى قروعهـا فهى الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة. فالعلم النظرى عند ابن سينا يشمل العلم الطبيعى والرياضى وأخيراً العلم الالهى.

وصرح الفارابى بان الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى، وتابعه ابن سينا فى هذا فاعتبر العلم الالهى أشرف العلوم الفلسفية لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى

(١) المرجع السابق ص ٨٠.

(٢) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د. عبد الهادى أبوريدة القاهرة ١٩٥٤ ص ١٦٦.

والحكمة المطلقة. فهو العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور على العموم، وهو الوجود والوحدة. وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم، أى بالله تعالى. وبالأسباب من بعده، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً معرفة بالله.

من هذا التعريف نستطيع أن نقول أن ابن سينا، بل وفلاسفة الاسلام- قد سايروا أرسطو في فهمهم للميتافزيقا فهي العلم الأول أو العلم الالهي الذي يبحث في الوجود المطلق وأحواله وأواقه ومبادئه^(١)

(١) راجع في هذا : الهيات الشفاء ج ١ من ٣٧، النجاء من ٣٦ - كتاب : دى بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام من ١٧١. ١٧٥.

الفصل الخامس :
الميتافيزيقا فى الفكر الحديث
والمعاصر

- لو أنعمنا النظر إلى أهم ما يميز الفكر الفلسفى فى العصر الحديث، لوجدنا أنه فكر نقدى فى المقام الأول. فالفلسفة الحديثه تهتم بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود. فالنظر العقلى الذى تحرر على يد مفكرى عصر النهضة من السلطة الدينية سرعان ماتجه نحو الذات نفسها بوصفها مصدر كل معرفة.

ويرى فواتير أن المهمة الأولى للفيلسوف العقلانى أن ينظف القماش السياسى معافيه من جوانب لامعقوله ذلك لأن الطريقة الوحيدة لكى تكون لدينا قوانين جديدة هى أن ندفن القوانين القائمة كلها وأن نبدأ من جديد.

هكذا حاول العصر الحديث إعادة اكتشاف الكون والانسان بمناهج جديدة تعتمد على العقل، وانتقلت الميتافيزيقا فى العصر الحديث من دراسة الوجود إلى المعرفة، من الموضوع الى الذات.

وإذا كانت فلسفة اليونان وجدت بدايتها فى معرفة الوجود والطبيعة، فإن الفلسفة الحديثه إنما تجد أصولها فى الذات الإنسانيه.

والحق أن ديكارت - رائد الفلسفة الحديثه الأول- أراد أن يحرر الفكر وأن يدعو إلى اليقين العقلى، وكانت الفلسفه من قبل تخضع لسلطة القدماء ومتطق أرسطو من ناحية وسلطة الكنيسه من ناحية أخرى. فجاءت الفلسفه الجديده فلسفه للوعى والحرية الانسانيه، وكان العلم الحديث فى نظره وسيلة فعالة لسيطرة الإنسان على الطبيعة.

وإذا كانت فلسفه ديكارت عقلانيه فى المقام الأول، فإن هوبز كان عقلانياً فى تصويره للطبيعه والانسان فى أن معاً. ذلك أن النسيج الذى تصويره هوبز كان نسيجاً استنباطياً تماماً امتد من الاسس الميتافيزيقية التى يتصور العالم بناء عليها، بلفة الجسم والحركة إلى النتائج التى تدور حول مسلمات العدل الطبيعى^(١).

(١) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانيه من ٩.

هوبز وميتافيزيقا الجوهر المادى^(١)

يتفق هوبز مع ديكارت فى تعريفه للفلسفه حيث يرى أنها تشتمل على كل ضروب المعرفة، حيث يقول: «الحكمة ليست شيئاً آخر غير ما تأتى به المعرفة التامة بحقيقة جميع الموضوعات أياً كان نوعها، ولا يمكن أن تكون نتيجة لمحة ذهنية مفاجئة بل من عمل عقل متزن تماماً، وهذا ما نلخصه فى كلمة واحدة هى «الفلسفه».

وإذا كان ديكارت قد شبه الفلسفه- فى مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفه» بالشجرة عندما قال: «الفلسفه بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسيه هى الطب والميكانيكا والأخلاق»^(٢) فإن هوبز يستخدم نفس التشبيه عندما يقول: «بكلمة الفلسفه ينفتح أمامنا طريق نسير فيه من تأمل الأشياء والجزئيات إلى الاستدلال، وعلينا الآن أن ننظر فى عدد أنواع الأشياء الموجودة التى تدخل ضمن نطاق معرفة العقل البشرى والأخرى الكثيرة التى تنفرع إليها شجرة الفلسفه. ومن تنوع المادة تنوع أسماء الشجرة. فدراسة الأشكال تسمى بالهندسة ودراسة الحركات تسمى الفيزيقا، ودراسة القانون تسمى بالأخلاق، وجميع هذه الفروع معاً يكون ما نسميه بعلم الفلسفه...»^(٣)

- ويعرف هوبز الفلسفه فى كتابه «فى الجسم De corpore» بقوله: «الفلسفه هى تلك المعرفة بالآثار أو المظاهر على نحو ما نكتسبها باستنتاج صحيح من المعرفة التى تكون لنا بادئ الأمر عن أسبابها أو منشئها أو هى المعرفة بتلك الأسباب والمناشئ والأصول على نحو ما تكون عليه من معرفة آثارها بادئ ذى بدء» وبمعنى أوضح الفلسفه عنده هى الغوص وراء الظواهر بقصد الوصول الى أسبابها الأولى أو عللها البعيدة.

المبادئ الأولى:

يعرض هوبز للميتافيزيقا فى القسم الثانى من كتابه الشهير فى الجسم، وقد جعل عنوانه «المبادئ الأولى للفلسفه» ويتحدث فى هذا الكتاب عن الزمان والمكان، ثم عن الجسم

(١) راجع هنا الفصل الثالث من كتاب: توماس هوبز فيلسوف العقلانيه من ١٢٥: ١٥٥.

(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفه: ترجمة عثمان أمين ص ٤٢. دار الثقافه، القاهرة ١٩٧٥.

(3) Thomas Hobbes: English Works, vol. 1 p3.

والعرض، السبب والنتيجة، القوة والفعل، الهوية والاختلاف، وهذه كلها مجموعة من التصورات التي تعد بمثابة الأسس لفلسفته. وي طرح هوبز تساؤل:

ما هي الأسس العقلية الأولى في بناء فلسفة الطبيعة؟

ويجيب «ليس هناك ما يمكن أن نبدأ منه أفضل من العدم Privation، أعنى أن نبدأ بأن نتخيل فناء العالم» لو افترضنا مثل هذا الفناء بجميع الأشياء فقد نتساءل وما الذي يبقى لهذا الإنسان ليكون موضوعاً للفلسفة؟ «الجواب هو أنه سوف يبقى لمثل هذا الإنسان أفكار عن العالم، أى أفكار عن تلك الأجسام التي كانت لديه قبل عملية الإفناء، وأها بعينه أو أدركها بأي حاسة أخرى، أعنى أنه سوف يبقى في ذاكرته وخياله شئ عن الأحجام والحركات والأصوات والألوان، فجميع الأشياء ليست سوى أفكار ومصور ذهنية تحدث داخلياً عند من يتخيل ... سوف يبقى بعد فناء الأشياء جميعاً الإنسان الذي استثنيناها موجوداً، وهو لا يزال يفكر ويتخيل ويتذكر، إذ لم يعد أمامه شئ يفكر فيه سوى الماضي، والعملية التي يقوم بها هوبز هنا عملية عقلية تماماً تعتمد على التجريد، وهى شبيهة بعملية الشك التي قام بها ديكارت فهو يقوم بتجريد الأشياء جميعاً، باحثاً في أعماق هذا العالم عن الأسس العقلية التي يركز عليها وجود الأشياء. «جرد بذهنك الأشياء جميعاً وتخيل فناءها كلها لكى تعيد بناء الكون من الأسس العقلية التي لا يأتيتها الشك مرة أخرى.»

عملية الإفناء الشامل عند هوبز قريبه جداً من عملية الشك المنهجى عند ديكارت، فهو أيضاً يهدم لكى يبني الوجود على أسس يقينية لا يتطرق إليها الشك.

- ويرى هوبز أن العالم، بما فيه الإنسان، يتألف من أجسام، والجسم جوهر مادي، ولا فارق بين الجوهر والمادة لأن الجوهر مادي أيضاً، وليس ثمة جواهر لا مادية، ومعنى ذلك أنه لا أثر في العالم لشئ نسميه النفس أو «الروح».

وهكذا يقدم لنا هوبز تصوراً ميتافيزيقياً شاملاً وإذا تساءلنا ما الذى نقصده بكلمة

(1) Thomas Hobbes: The English Works. vol. 1 p92.

(نقلًا عن كتاب توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، د. امام عبد الفتاح ص ١٠٨)

ميتافيزيقا هنا؟ وكانت الإجابة: نقصد نظرية هوبز في تفسير الواقع أو العالم كله بواسطة المادة والحركة، ابتداء من المادة الجامدة في الطبيعة إلى الكائنات الحية إلى الإنسان. فالعالم كله يتألف عنده من أجسام مادية في حالة حركة: من السماء إلى الأرض، من حية الرمل في الصحراء وذرة الماء في البحار إلى النجوم والكواكب في السماء، ومن مملكة النبات والحيوان إلى عالم الإنسان.

ولاشك أن هوبز تأثر في نظريته الميتافيزيقية إلى العالم وفي تصوره الميتافيزيقي للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التي سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الآلية لاسيما عند جاليليو، لكنه مد فكرة الحركة لتشمل كل ما هو موجود. وقد استطاع تحت تأثير هارفي (مكتشف الدورة الدموية ١٦٢٨) أن يفسر الحياة تفسيراً مائياً، ويرى الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة، ومن هنا ذهب إلى أن الحياة نفسها ليست سوى حركة متسقة في هذا مع فكرته الميتافيزيقية العامة، وأصل الحياة موجود في القلب والحياة هي حركة الأعضاء. وعلى هذا النحو أصبحت الحياة هي حركة الدم في الجسم وهي ما يمكن أن نسميه بالنفس. ولقد أيد الكتاب المقدس هذا التفسير حين قال «إن الحياة هي الدم»، «إن حياة كل جسد هي دمه». فالحياة هي الدم والدم هو النفس وهي جوهر مادي. (اللاويين: ١٧:١٤)

الكون كله إذن بما فيه من نجوم ونبات وحيوان وإنسان ليس أكثر من مادة خاضعة للحركة، وينتهي هوبز من هذا إلى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته.

رينيه ديكارت ١٦٥٠ - ١٦٥٠

ميتافيزيقا ديكارت بين الفلسفة والعلم والدين

يرجع اهتمام ديكارت بالميتافيزيقا إلى سنة ١٦٢٨. إذ فكر في كتابه بحث عن اللاهوتية عندما كان مقيماً في لوفاسور، ولكنه لم يوفق في كتابته فحاول مرة ثانية الكتابة في الميتافيزيقا في سنة ١٦٤١ عندما نشر في باريس كتاب التأملات في الفلسفة الأولى. وترتكز الميتافيزيقا عنده - في هذا الكتاب - على ثلاث محاور أساسية هي النفس، الله، العالم.

الميتافيزيقا والدين:

اختلفت الآراء حول تأويل فلسفة ديكارت، وذهب البعض إلى تفسيرها بالاستناد إلى الدين، ويذكر الاستاذ جوييه في كتابه عن «التفكير الدينى عند ديكارت» أن ديكارت كان مدافعاً عن الدين ضد أعدائه، مثله فى ذلك مثل فلاسفة العصر الوسيط، فالشيطان الماكر لا يضل إلا أعداء الدين، أما الذين آمنوا بالله وبالحق، فلا خوف عليهم ولا هم يضلون.

- وقد كتب ديكارت مذكراته عام ١٦١٩ فى كراسه تعرف باسم «الأفكار الخاصة» وكان يأمل فى وضع أصول علم جديد بديع عجيب مدهش. وفى ليلة ١٠ نوفمبر ١٦١٩ تراءت له الرؤيا المشهورة التى دونها فى كراسه «الاولييقا» Olymbica وجاءت هذه الرؤيا ليطمئن إلى نفسه وإلى حقيقة هذا العلم وهو يقول إن روح الحقيقة قد أوحى إليه بما يلى:

(١) العلم واحد، (٢) الدعوة التى تلقاها ديكارت وردت إليه من الله وليس من شيطان ماكر، (٣) وأن العلم الواحد لا بد وأن يكون من عمل شخص واحد أما العلوم الجزئية فهى من عمل مجموعة من الأشخاص، وأن بنور العلم كامنه فى نفوسنا ولا تظهر بالوسائل المنطقية التى يستخدمها العلماء المدعون.

(٤) إن هذه النصائح الالهيه قد وجهت إلى ديكارت لأنه أقدر على فهمها من غيره من الناس، ولقد أرسلته العناية الالهيه ليمنح الانسانية هذا العلم.

بالإضافه إلى هذا، فهناك عدة رسائل كتبها ديكارت يصرح فيها أنه يريد أن يفسر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس. كتب ديكارت فى ٢ اكتوبر ١٦٣٧ إلى الأب فورنيه يقول: أنا أحمد الله لأن الآراء التى بدت لى صادقته فى علم الطبيعة بالنظر إلى العلل الطبيعية فقط، كانت دائماً هى الآراء التى تتفق جيداً مع الأسرار الدينية وانى أمل أن أبين ذلك بوضوح فى المناسبات المقبلة». وفى موضع آخر يقول: «إن الفلسفة الجديدة هى مثل العهد القديم، تمجيداً للخالق»^(١).

ومهما يكن رأى فى الفلسفه الديكارتية، فالثابت لدى مؤرخى الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان رائد الحركة العقلانية وكان له أكبر الفضل فى بناء صرح

(١) راجع فى هذا: د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى ١٩٠: ١٩٢.

العقلانية فى الفكر الحديث، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة «يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى ببداهة العقل أنه كذلك».

ومن هنا يمكن القول بأن الميتافيزيقا عند ديكارت ليست مجرد محاولة فلسفية الهدف منها الدفاع عن العقائد الدينية، لأن ديكارت قد فرق فى فلسفته بين مجال الميتافيزيقا ومجال الدين، وأكد فى تصدير كتابه «التأملات» أنه لم يكتب هذه الميتافيزيقا من أجل المسيحيين وحدهم، بل من أجل الأتراك أيضاً. فالأسرار الدينية والحقائق اللاهوتية لا تتكشف لنا إلا بواسطة الفضل الالهى أو كما يقول أيضاً فى «المقال فى المنهج» أننا فى حاجة إلى قوة عالية لفهم الدين، فديكارت لم يكن مدافعاً عن الدين فحسب، وإنما كان عالماً بالمعنى الحديث، رفض علم أرسطو والأقدمين، ويبحث عن حقيقة العالم بمناهج عقلية جديدة، ووضع أصول ميتافيزيقا جديدة تستمد يقينها من نور العقل الطبيعى. ومن ناحية أخرى فإن ديكارت قد وضع العقائد الدينية جانباً فلم يجعلها موضوعاً للشك، أو موضوعاً للتأمل والفكر، فهذه العقائد فى نظره تتجاوز قدرة العقل الانسانى، لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها - كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط- بل استناداً الى نور العقل وفطرته الطبيعية.

ميتافيزيقا التأمل العقلى :

إن تفسير الفلسفة الديكارتية يجب أن يستند إلى تأملاته الميتافيزيقية لا لأنها تحتوى على كل مضمون هذه الفلسفة، بل لأنها تشتمل بالضرورة جميع العناصر الأساسية فى مذهبه فديكارت يعتبر هذه التأملات المدخل الضرورى والبرهانى لكل فلسفته.

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقى عرضاً علمياً منظماً. وقد أورد ديكارت بعض آرائه الميتافيزيقية فى القسم الرابع من كتاب «مقال فى المنهج»، ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً لم يقصد فيه إلى التعمق. فالميتافيزيقا لا تفهم إلا بالرجوع إلى التأملات.

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى الفلسفة الأولى والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة. والحكمة ليست هى التبحر فى الأمور فحسب، وإنما هى أيضاً، وعلى الخصوص معرفة نظرية كاملة بجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ

صحته واختراع جميع الفنون.

ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست فى المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل، ولا فى المعارف المكتسبه من التجربة، وإنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التى يستنبط منها كل ما يستطاع معرفته. والمبادئ التى يتحدث عنها ديكارت هنا هى الميتافيزيقامينها.

كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها «علم الوجود بما هو موجود» أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود. لكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت، إذ أن المشكله الكبرى عنده هى أن نتبين متى يسوغ لنا اثبات الوجود، وبعبارة أخرى الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التى تعرف وتقرر أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً.

فالذى يضافى على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها.

وفى كتاب «القواعد» يقول ديكارت : «ليس أمام الجنس البشرى طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضرورى. فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك طريق الحدس البديهي والاستنباط الضرورى اللذين بينهما المنهج.

والمنهج الذى يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذى وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهنى فى الرياضيات، فقد لاحظ أن فى الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها فى غيرها، وقرر أن من مرّن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد فى جميع الأمور.

فالميتافيزيقا إذن علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين رياضى. يقول ديكارت: ثقب أنه ليس فى الميتافيزيقا شئ إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى، ويمكن أن يبرهن عليه برهنه دقيقة.

ديكارت: مبادئ الفلسفه : ترجمة د. عثمان أمين ص ٧٨، تأملات فى الفلسفه الأولى : ترجمة د. عثمان أمين ط ١٩٦٥ ص ١١:٧

(٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٦٩ (مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧، التأملات: ترجمة عثمان أمين ص ١١، مؤلفات ديكارت: طبع است-أدم تاترى) ص ١٧٧

فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن اثباتها بدقه رياضييه والميتافيزيقا الديكارتيه تسيطر عليها مشكله الوصول إلى اليقين فهي ليست نظريه في وجود النفس والله والعالم فحسب، وانما هي إعداد للمعرفة والمعرفة العلمية على وجود الخصوص. وقد جعل ديكارت الميتافيزيقا أساس العلوم، فهي الجذور الأولى التي يقوم عليها العلم. يقول: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجزع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي بثلاثة علوم رئيسيه هي الطب والميكانيكا والأخلاق.

وهكذا كان ديكارت من أنصار وحدة المعرفة بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة في نظره وكذلك الميتافيزيقا كياناً شاملاً واحداً ترتبط أجزاؤه في وحدة عضوية، وفي هذه النقطة يعد ديكارت فيلسوفاً مذهبياً بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، أي بمعنى الفيلسوف الذي يدخل كل جوانب المعرفة في إطار معرفي رئيسي واحد.

الميتافيزيقا والمنهج :

يستخدم ديكارت «في كتابه التأملات» الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة الى لايمكن أن يتطرق الشك إليها. وكأن الشك معناه أن تتجنب الوسائل والموضوعات التي تؤدي إلى المعرفة الاحتمالية.

فالخطوة الأولى في الميتافيزيقا الديكارتية هي الشك، الشك في كل ما يحتمل الشك فيه.

يقول ديكارت: علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أو اجتماعية أو دينية لأنها في الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى وأكثرها مشايعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين.

وقد استبعد ديكارت التجربة الحسية أو شهادة الحواس، كمصدر للمعرفة، وعرض هذا في كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى»

حيث ذكر مبررات الشك في الحواس^(١) فالحواس غالباً ماتخذعنا وترينا الباطل حقاً، ومن ثم لا يمكن أن نتق بها.

«يجب إذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكي يبنوها من جديد، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي فما الذي يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل؟

إن شيئاً واحد يلبث قائماً وفيه منجاة من الشك هو «الفكر». أنا أفكر وأنا واثق أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً وهكذا وصل ديكارت من الشك إلى اليقين الأول وهو وجود الذات المفكرة أو وجود النفس.^(٢)

يقول ديكارت:

«أنه مهما بلغ بى الشك مبلغاً، ومهما كانت قدرة هذا الشيطان الماكر، فإنه لا يمكن أن يجعلنى عدماً طالما أنني أفكر. وهكذا يتضح لديكارت الحقيقة الميتافيزيقية الأولى واليقين الأول فى الفلسفة الأولى وهو يقين الفكر. هذا اليقين «أنا أفكر إذن أنا موجود» هو الأرض الصلبة والثابتة التى سيشيد عليها صرح الفلسفة الجديدة.

يقول ديكارت:

«أنا أفكر إذن أنا موجود» هى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيازيون أن يزعموها مهما يكن فى فروضهم من شطط حكمت بأننى أستطيع مطمئناً أن اتخذها أصلاً للفلسفة التى كنت أطلبها.^(٣) ولكن ديكارت يرى أن يقين الكوجيتو ليس كافياً لأنه يقين اللحظة التى أفكر أو أشك فيها، إلى جانب أنه يجعل الذات المفكرة فى عزلة عن العالم والآخرين، لهذا بحث ديكارت عن يقين آخر.

وعن طريق يقين النفس إنتقل ديكارت مباشرة إلى إثبات وجود الله... فالأنا الذى

(١) د. عثمان أمين: ديكارت ص ١٦٤ (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣).

(٢) راجع هنا كتاب : التأملات التأمل الأول فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك ص ٨١: ٧١، كتاب: د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى: خطوات الشك (الحواس - العقل - الشيطان الماكر) ص ٢١٩: ٢١٢.

(٣) راجع هنا : التأمل الثانى (من كتاب التأملات) فى طبيعة النفس الانسانية ص ٩٣: ١١١.

يشك هو كائن ناقص والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال.

والكمال عند ديكارت هو فكرة فطرية ولا بد وأن يكون الله هو الذى فطرها فينا، لأن الكائن الناقص لا يمكن أن يعرف بطبيعته إلا النقص. والفكرة الفطرية هي مثل المبادئ الرياضية التى نستخلص منها الحقيقة. وهى بسيطة وواضحة ومتميزة، ومن هنا كان يقين العقل بها، يقيناً لا يمكن أن يمسه الشك أبداً.^(١)

وينتقل ديكارت من فكرة الله إلى إثبات وجوده فيقدم لنا أدلته العقلية المشهورة فى إثبات وجود الله.^(٢)

ومن وجود الله أو اليقين الثانى إنتقل ديكارت إلى اليقين الثالث الأخير وهو وجود العالم.

يقول ديكارت: أعلم الآن على يقين حقيقتين: أعلم أننى موجود وأن الله موجود. أنا موجود بمعنى أن لى نفساً متميزة عن بدنى، وهى إذن قادرة على أن تبقى بدونه، فهى خالدة لاتموت. والله موجود. واليقين بوجوده منزلة رفيعة عندى، فمن لى الله كنت أبقى سجين الكوچيتو. ولكن وجود الله ضمان لكل علم ولكل يقين، وبوجوده أستطيع الآن أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء، وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجى.^(٣)

هكذا بدأت الميتافيزيقا الديكارتية بالشك لتصل إلى اليقين الذى أصبح نهاية المطاف فى المنهج.

(١) راجع فى هذا : التأمل الثالث (من كتاب التأملات) فى الله وأنه موجود والأدلة على وجوده. ص ١٢٥: ١٦٥.

(٢) راجع هذا من كتاب د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى ص ٢٢١: ٢٢٧.

(٣) راجع فى هذا : التأمل السادس: فى وجود الأشياء المادية، وفى التمييز بين النفس والبدن ص ٢٢٧: ٢٣٦. كتاب : الفكر الفلسفى: وجود العالم عند ديكارت، الامتداد والحركة، الصلة بين النفس والجسم ص ٢٢٨: ٢٣٣.

نيقولا مالبرانش:

(١٦٣٨-١٧١٥) N.malebranche

ميتافيزيقا الدفاع عن الدين.

جاءت فلسفة مالبرانش فلسفة دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتدور حولها في كل مراحلها. هذه الفلسفة لا ترى فارقاً بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، ولا تقول بحقيقة عقلية وأخرى عقلية بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متحدتان، وأن الأولى ثمرة للثانية.

وتعد ميتافيزيقا مالبرانش الدينية دفاعاً عن الدين من ناحية، ومحاولة لإصلاح ما آل إليه ديكارت بحكم مذهبه الذي يفرق بين الفكر والمادة.

ويعد كتابه: أحاديث فيما بعد الطبيعة والدين (١٦٨٨)

Entretiens Sur la Metaphysique et la religion

خير كتبه في هذا المجال. وتتلخص ميتافيزيقا مالبرانش في عبارة واحدة هي «الرؤية في الله» بمعنى أن كل ما تتأمل في هذا العالم هو مرده إلى الله.

وإذا كان ديكارت قد فصل بين مجال العقل ومجال الإيمان فصلاً قاطعاً فإن مالبرانش يكتب قائلاً: «لا بد أن يكون المرء فيلسوفاً جيداً لكي يصل إلى فهم أمور الإيمان». ومن جهة أخرى فهو يرى أن الإيمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة. فالدين -في نهاية الأمر- هو الفلسفة الحقّة.^(١)

وفي كتابه «البحث عن الحقيقة» la recherche de la verite يصطنع مالبرانش منهج الشك الديكارتي، فيتحدث عن أخطاء الحواس وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقلية، كما أن الخيلة أيضاً تسبب لنا أخطاء كثيرة، ذلك أنها تقر في الذهن معتقدات باطلة وتربط بين الصور بريطات غير عقلية، وينتهي من هذا إلى أننا نعتقد بوجود العالم لأن الوحي ينبئنا بأن الله خلق سماءً وأرضاً وغير ذلك.

وفيما عدا الوحي لاسبيل إلى الجزم بوجود العالم.

وبعبارة أخرى نحن نرى أفكارنا في الله لأنه كل أفكارنا جميعاً، وهو وحده معلوم

(١) جان ثال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر : ترجمة : فؤاد كامل: مراجعة فؤاد زكريا ص ٣٥.

بذاته، وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو.

ويرى مالبرانش أن دخول المسيح في نظام الخلق هو الذي يجعل من العالم صنعةً لا نقا بالله. فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد الكلمة، وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضرورياً بالإطلاق. وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين.^(١)

ويقرر مالبرانش أن الأعمال كلها صادرة عن الله، وما يخيّل اليّا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنما هي مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الإلهية وتنفذ الإرادة الربانية. ونظرية الرؤية في الله *l'avisoin en Dieu* ترمي إلى أن البارئ جل شأنه هو ضوئنا الوحيد الذي به نرى الأشياء على اختلافها ونكتسب المعلومات على تنوعها ولا يمكن أن تصل حقيقة إلى أذهاننا إلا بمدد منه تعالى. فالعالم المادى لا يوجد إلا لأن الله قد طاب له أن يخلقه ونحن لانعرف هذا العالم إلا عن طريق الوحي *la revlation* ولا يمكن التحدث عن البرهان الحقيقي على العالم المادى إلا في الكتاب المقدس. «لا شيء قطعاً سوى الإيمان يمكن أن يكشف لنا وجود الأجسام بحق»^(٢)

وهكذا تبرز مفهوم الألوهية بجلاء ويتضح دور الإله في تنظيم الطبيعة عند مالبرانش. فالله مصدر كمال النظام في العالم باعتباره موضع النفوس ومصدر المعانى التي ينطوى عليها الذهن الإنسانى. والله لم يخلق العالم عشوائياً أو صدفة بل ساهم بإيجابية في ترتيبه وتنظيمه.

فالعالم - كما يراه مالبرانش - تملأه حالة من النظام والترتيب وهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببة للحركة الأساسية، تلك الحركة التي تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة أعجاب بفعل الخالق اللامتناهى.

وهذا ما يشير إليه بقوله: «يبدو لى أن النفوس تتوجه بميل *inclinations* على غرار الحركة التي تسرى في الأجسام، لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميل لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى.

(١) أحاديث فيما بعد الطبيعة: الحديث التاسع فقرة ٨:٥ (نقلاً عن كتاب : يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٩٨: ١٠٥).

(٢) جان فال : الفلسفة الفرنسية من بيكارث إلى سارتر ص ٣٩.

ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنته لكل ماسوف يحدث للمخلوقات في المستقبل وأضعافاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها وهي تسعى لخلق أفضل عالم ممكن.^(١)

ميثافيزيقا الجوهر عند سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)

وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦)

عرض سبينوزا لمذهبه الميثافيزيقي أو لنظريته في الجوهر في كتابه «الرسالة الدينية السياسية. Tractatus theoligico politicus (حاول فيها التعليق على بعض نصوص التوراه والتوفيق بين الفلسفة والدين)، وفي كتابه «الأخلاق Ethics» ويبحث الباب الأول من هذا الكتاب الأخير: مشكلة الألوهية، وهو يعرض ستة تعريفات تشمل تعريفاً للجوهر وتعريفاً لله. ويرى في هذا أن الجوهر ينبغي أن يكون شيئاً يفسر نفسه بنفسه كلية، ويجب أن يكون لامتناهياً، إذ أنه لو كان محدوداً لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه، كما يدال على أنه لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد، وهذا الجوهر هو العالم ككل وهو بالمثل الله ذاته. ومن هنا فإن الله والكون أي مجموع الأشياء كلها هما واحد ونفس الشيء، وهذا ما يعرف باسم «شمول الألوهية» أو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

وقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب المنهج الهندسي الرياضي الذي ينزل من الواحد إلى الكثير.

ويتبع سبينوزا منهج أشبه بمنهج ديكارت العقلي فهو يقول: قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء». هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منهما لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحق. ويؤكد اسبينوزا على ضرورة التمسك بالمعاني البسيطة في بدايه كل علم لأن البساطه هي العلامة التي يعرف بها المعنى الصادق. وهنا يتابع اسبينوزا ديكارت في تأكيدده على وضوح الفكرة وبساطتها.

(١) د. راويه عبد المتعم عباس؛ الميراث والفلسه الالهية: الفصل الأول من الباب الثالث. ص ١٣٥: ١٣٨.

الله أو الطبيعه أو الجوهر*

الله جوهر لانتهائى ازلى ثابت لايتغير، بل هو الجوهر الوحيد والحقيقة المطلقة، لأن الجوهر Substance هو ما قام بنفسه وأمكن إدراكه دون حاجة إلى الغير، وإن لم يكن ثمة إلا جوهر واحد موجود أزلاً وأبداً، فهو قائم بنفسه وموجود بنفسه، لأن الوجود ضرورة لا يحتاج إلى علة توجده، ولا تستطيع أية قوة أن تحول دون وجوده.

الله هو العلة الكامنه أو الحالة (المباطنه immanent cause أو بمعنى آخر الله هو الطبيعه. وقد عبر عن ذلك بقوله: «الواقع فى كماله المطلق هو الجوهر الوحيد».

ولذا كان الله هو الجوهر الوحيد، فإن لهذا الجوهر أعراض أو خصائص Attributes، فهذا الجوهر اللانهائى ذو أعراض لانتهائية كذلك يدل كل واحد منها على ذاته الأزلية، وأعراض الجوهر هى التفكير والإمتداد.

فأله فكر يعمل بلا انقطاع، وعقل لا يمل النظر والتأمل بحال.

ويرى اسبينوزا أن تفكيرنا يختلف عن التفكير الالهى اختلافاً جوهرياً. فنحن قد نستمد موضوع تفكيرنا من العالم الخارجى فى حين أن تفكيره جل شأنه منصب على نفسه، والعقل والمعقول بالنسبة إليه شئ واحد. والله يفكر ويشعر باستمرار أنه يفكر، وإذا كان الله فكراً وتفكيراً، فهو عالم علماً أزلياً أبدياً، إلا أن علمه وإرادته لا يختلفان ولا يتفصلان، فهما مغايران لعلمنا وإرادتنا تماماً والله امتداد، بل هو الامتداد كله فهو والطبيعه شئ واحد.

فأله هو الطبيعه الطابعه والمطبوعه فى آن واحد. الطبيعه الطابعه Natura naturans أى الخالق من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، والطبيعه المطبوعه Natura natura أى المخلوقه لأن الجوهر أيضاً هو مصدر هذه الصفات والأحوال أنفسها.

— وتأكيد اسبينوزا على أن الله والطبيعه لا يمثلان جوهران متميزان قد أثار حوله الكثير من الشك وهياج رجال الدين على اختلافهم، حيث يبدو اسبينوزا هنا وكأنه يخرج على التعاليم الدينية خروجاً مكشوفاً.

* هذه كلها مترادفات بمعنى واحد عند اسبينوزا (عرض لها فى المقالة الأولى من كتاب الأخلاق).

فالقول بالامتداد معناه القول بالمكانيه والجسمية، والله منزّه عن كل ذلك. ولكن اسبينوزا يرد على هذا فيقول أنه لا يقصد الامتداد الحسى المحدود القابل للقسمه، وإنما يريد الامتداد العقلى اللانهائى الذى لا يقسم مطلقاً، فليس ثمة جسمية ولا مكانية على الإطلاق.

ولقد ذهب أحد ناقدى مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود بقوله: لقد صار الله والطبيعة طبقاً لمذهب متطابقين، ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله فى الأحجار والسماء والوحد لكون هذه الأشياء مادية... إن اسبينوزا يصيح لذلك خارجاً على الدين وملحداً.^(١)

فمذهب سبينوزا ينتهى إلى وحدة الوجود pantheism وهكذا كل فلسفه تذكر الخلق وتقول بصدور الأشياء جميعها عن الله. وليست هذه الفكرة بالأولى، فقد سبق اسبينوزا إليها كثيرون كالراقيون، أفلوطين فى التاريخ القديم، وبعض رجال العصور الوسطى، وجيوردانو برونو فى عصر النهضة. ومن المحتمل أن يكون استمدها من أحد هذه المصادر، غير أن الجديد لديه هو أنه يحاول أن يصوغها فى قالب رياضى وينظمها نظاماً عقلياً فيسلك سبيل البرهنة الرياضية ليثبت أن الله هو الجوهر الوحيد والحقيقه اللانهائية.

قاله فى ميتافيزيقا اسبينوزا هو الجوهر الوحيد للعالم، وهو متحقق فى الطبيعة وليس مستقل عنها، أى أنه موجود بالضرورة فى العالم وهو علة جميع الأشياء، وكل شئ موجود فى الله - كما رأى مالبرانش - ولا وجود لشئ بدونه.

يقول اسبينوزا: «كل شئ موجود فى الله وبدونه لا يمكن أن يوجد أو يتصور شئ على الإطلاق».

- وحين يطابق اسبينوزا بين الله والطبيعة، فإنه لا يفسح مجالاً للعلو الالهى. ومن ثم لا يؤمن بالخلق creation مثل رجال الدين، فهذه الفكرة فى نظره غير مفهومة وغير معقوله.

إن اسبينوزا مثل أفلوطين وسائر أتباع الأفلاطونيه المحدثه يؤمن بعملية صدور الأحوال عن الصفات والصفات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات، والصفات تتجلى من خلال الأحوال. والضرورة 'necss'ite' هى التى تحكم هذا الصدور

(1) Hoffding Harold: A history of modern ph. P316

وهذا التجلى. (١)

ليبنتز Leibniz ١٦٤٦-١٧١٦

مرض ليبنتز لمذهبه الميتافيزيقى فى كتابه: مقال فيما بعد الطبيعة ١٦٨٦، نظريه الزرات الروحية أو المونادولوجيا ١٧١٤ (la monadologie) وتعرض لميتافيزيقا ليبنتز- كما عرضها فى كتبه- من خلال ثلاث محاور أساسية:

(١) نظريته فى الجوهر أو الذرة الروحية، فهى حجر الزاوية فى بناء فلسفته الميتافيزيقية، والنقطة المركزية التى تدور حولها كل أبحاثه وما يتفرع عنها من مشكلات.

(٢) الألوهية، سبق التناسق الأزلى أو الانسجام المقدر (الصلة بين النفس والجسم)

(٣) العناية الالهية (التقاول، حل مشكلة الشر فى العالم)

لقد أدت مشكلة الجوهر إلى حلول شديدة الاختلاف فيما بينها. فإذا كان اسبينوزا قد تمسك بمذهب واحد متطرف، فإن الإجابة التى أتى بها ليبنتز تذهب إلى الطرف المضاد، وتفرض عدداً لانهائياً من الجواهر.

يقول ليبنتز: «لا يوجد جوهراً متشابهان تماماً، إنما كل جوهر يختلف اختلافاً نوعياً عن الآخر. وإذا كان وجود الجوهر يبدأ بالخلق وينتهى بالقضاء والعدم، فإننا لانستطيع أن نقسم جوهراً إلى قسمين، ولا أن نجمع اثنين فى واحد، ويكون عدد الجواهر ثابتاً، لايزيد ولا ينقص بأية وسيلة من الوسائل، والجوهر- على حد تعبير ليبنتز- هو عالم صحيح، ومرآة لله أو الكون كله. ومن الممكن أن نقول أن كل جوهر يحمل فى ذاته، وعلى نحو من الأنحاء طابع الحكمة الالهية وقدرته اللامتناهية.

ويعتقد ليبنتز أن الجواهر المخلوقة تصدر عن الله بنوع من الصدور كما يقول أفلاطون، وكما تصدر الأفكار من ذاتنا فهو سبحانه حين يرى العالم من كافة الوجوه الممكنة، فإنه تصدر عنه الجواهر من هذه الرؤى، ولذلك فإن كل جوهر يعبر عن العالم طبقاً لرؤية إلهية.

(١) د. نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة: رؤيه جديدة ص ١٥٥ وما بعدها.

ويعرض ليبنتز لصفات الجوهر فى الفقرة ٤ من كتابه «المونادولوجيا» فيرى أنه جوهر بسيط، بدون أجزاء، لامقدار له ولاشكل ولاقابلية للانقسام، كما أنه لايفسد ولايفنى، كما أنه متعلق على نفسه (ليس له نوافذ)، لاشئ يخرج منه ولاشيئ يدخل إليه. وباتحاد هذه المونادات يتكون العالم الذى ينطوى على تركيبات متفاضلة من حيث الضعف والقوة، والنقص والكمال. (١)

— وتنقسم المونادات الى ثلاث طوائف رئيسيه هى:

(١) النفس النباتية وهى ذات إدراكات غامضة أو مبهمه.

(٢) الحيوانيه أو الأرواح الحيوانيه souls وهى إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور.

أما النوع الثالث فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقله Rational وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز.

كل مخلوق بصفة عامة هو فى نوعه فرد له إدراك ونزوع حتى وإن كانت درجة الوضوح فى الإدراك مختلفة اختلافاً لاحدله. والطبيعة كلها فيما تحت المرتبه الإنسانية (من حيوان ونبات وجماد) هى— فى تدرج صورها وأنواع وجودها نسق من أنساق التطور ينزع فى اتجاه الوعى الانسانى ووضوح الحياة العقلية. وليس هناك شئ فى العالم ساكن غير متحرك. فالعالم— فى نظر ليبنتز— ملئ بالحركة والحيويه. فلاشيئ يفنى ولاشيئ يموت أو يفسد. الوجود كله يتحرك ويحيا ويتطور وينمو، وكل ذرة من المادة ممثله بعالم من المخلوقات يتحرك دائماً.

«كل التغيرات التى تحدث فى العالم إنما تحدث فى الظاهر فحسب لأنه لا يوجد فى العالم ما هو جاف أو عقيم أو ميت. كل جزء من المادة إن هو الا حديقه مليئة بالنباتات أو بحيرة مليئة بالأسماك.

وكل مونادة من المونادات متفردة وذات قوانين خاصة ومعنى أنها تسيير طبقاً لقوانينها أنها لاتعتمد إلا على ذاتها «كل مونادة تعكس الكون بأكمله». بمعنى أن الله قد

(١) راجع فى هذا الفقرة ٤ ، الفقرة ٢٠، من كتاب المونادولوجيا: ترجمة د. عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر. ١٩٧٤. ص ١١٦، ١٢٨.

دبر الأمر بحيث أن كل المونادات تسير على نحو مستقل في مساراتها بيراعة، وهنا نصل إلى مبدأ هوية اللامتمايزات identity of the indeseamibles عند ليبنتز، وهو يعنى أنه من المستحيل أن يكون هناك شيئان متماثلان في كل شئ، «يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنية»^(١)

ولما كانت المونادات مختلفة، ففي استطاعتنا ترتيبها وفقاً لدرجة الوضوح التي تعكس بها العالم، فالمونادة المسيطرة التي تتميز عن باقي المونادات بوضوح رؤيتها هي مانطلق عليه النفس الإنسانية^(٢).

الالهية:

تقودنا نظرية ليبنتز في الجوهر (أو الذرات الروحية) إلى فكرة الالهية. فالذرات الروحية في نشأتها وتناسقها تستلزم صانعاً حكيماً يوجدها ويسيرها على نظام ثابت. يقول ليبنتز في نقده للعلم الطبيعي في عصره:

«اننى أرجو أن يرتفع الفلاسفة من الاعتبارات المادية الخالصة الى تأملات ميتافيزيقية أكثر نبلاً، وأن يتجرد العلم الطبيعي من ماديته الخالصة. إذ يجب أن نتقل من دراسة الأجسام المادية إلى الطبائع اللامادية والروحية، وأن نبحث في الأفكار، وأن نتساءل: كيف نرى الأشياء في الله، وكيف أنه النور الذي يثير عقولنا. فالحواس تعطينا معرفة بالأشياء الخارجية، ولكن إذا تناوانا الأفكار الميتافيزيقية، فإننا يجب أن نعترف باستقلال النفس عن الحواس، فكل الأفكار التي تتصورها النفس لا تأتى من الخارج، وكذلك المعانى والتصورات فائتاً أجد في ذاتى أفكار عن الوجود والجوهر والعقل والذاتية وسائر المبادئ الأخرى. إذن لا شئ يصل إلى الذهن من الخارج، وأنه ليست لديه أبواب ونوافذ وكل الصور والأفكار تكون موجودة في الذهن على نحو غامض، يصبح واضحاً عند رؤية الأشياء.

— ولانجد في مجال الحقائق الميتافيزيقية أية علة خارجية ذات تأثير علينا، اللهم إلا الله وحده، فالذات أو النفس الإنسانية تتصل اتصالاً مباشراً بالذات الالهية، وهي تابعة لها،

(١) نفس المرجع : فقرة ٩ ص ١١٩.

(٢) برتراند رسل : حكمة الغرب ج ٢ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٩٠.

وبالتالى فلا يؤثر أى موضوع خارجى على النفس أو فى أفكارنا .

يقول ليبنتز : ان الله هو موضوعنا المباشر وهو خارج عنا ، لكننا نرى كل الاشياء به هو «أى بنوره» فالله نور النفوس وشمسها .(١)

سبق التوافق (الانسجام) الازلى per- established harmony

تعمل المونادات -فيما يرى ليبنتز- فى وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الوجود أو صورة الكمال فى العالم، وهى الصورة التى يسعى لتحقيقها بفعل التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض.(٢)

وإذا كان ليبنتز قد أقر - كما سبق أن بينا - أنه لا يوجد أى اتصال مباشر بين موناد وأخرى، «ليس للمونادات نواقذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شئ أو يخرج منها» فكيف فسر لنا ما نراه بينها من توافق؟

ويجب ليبنتز على ذلك بأن هذا التوافق لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود خالق منسق هو الله الذى هو أعلى المونادات وقد حدد الله سلفاً- عند خلقه المونادات - التوافق المتناسب لها مع بعضها البعض، وهذا ما أطلق عليه ليبنتز التناسق أو التوافق الازلى المسبق.

لقد وضع الله نظاماً لكل موناد بحيث تبدو منسجمة ومتناسقة مع الأخريات، ولا يمكن أن نتصور أى تعارض بينها لأن الله هو الذى فرض هذا النظام فى الكون.

الصلة بين النفس والجسد:

لقد أرجع ديكارت العلاقة بين النفس والجسد الى وجود الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ، لكن ليبنتز اتجه إتجاهاً جديداً ومغايراً لما انتهى إليه ديكارت فحل مشكلة العلاقة بين الجوهرين المختلفين بطريقه أكثر إقناعاً - فى تصوره- عن رأى ديكارت وتطرف مايرانش فى رد كل شئ إلى نظرية الرؤية فى الله. فالحل -بمنه يأتى فى هذا التوافق الازلى بين الله وبين كل المونادات الأخرى.

(١) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية: نظرية العلم ص ٥٣ : ٥٨ .

(٢) المونادولوجيا: فقرة ٧ ص ١١٧ .

ويوضح ليبنتز هذا التوافق المستمر بضرب مثال بساعتين تم صنعهما في دقة تامة يستحيل معها الخطأ، فهما يسيران سيراً متشابهاً تمام التشابه، ويدقان معاً في وقت واحد بدون أن تؤثر أحدهما في الأخرى، فهذا التوافق التام قد حدده الصانع سلفاً عندما قام بصنع الساعتين على هذا النحو من الدقة. فهذا التوافق أيضاً حدده الله سبحانه في الأزل بين المونادات بدون أن يكون لاحداها تأثير واقعي على الأخرى.

ونحن نتساءل:

مادور الحرية في نسق ليبنتز الميتافيزيقي؟

تمسك ليبنتز - على العكس من اسبينوزا - بحرية المخلوقات، لكن يبدو أن فكرة التناسق الأزلي تخرج الحرية من هذا النسق فإذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفاً في الأزل، فكيف يمكن أن يكون حراً؟

يجيب ليبنتز على هذا بأن الحرية والضرورة متحدتان في الواقع ولا يوجد تناقض. فكما أنه يمكن النظر إلى العالم بوجه عام من وجهه النظر الميكانيكية الآلية، فيمكن أيضاً النظر إليه في ضوء النظره الميتافيزيقية، فيؤخذ باعتبارين

الأول: على أنه جسم أى مجبر، والثاني على أنه نفس أى حر. وكل منهما يتبع قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما في الآخر، على الرغم من أنهما في تناسق تام.

يقول ليبنتز: «تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلل الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتفعل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركة. وهاتان المملكتان (الفعالة والغائية) متجانستان»^(١).

ويقول أيضاً: «ويقتضى هذا المذهب -التناسق الأزلي- أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة، وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجودة وأن يفعل الاثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر»^(٢).

(١) ليبنتز : (المونادولوجيا : ترجمة د. عبد الغفار مكاي: فقرة ٧٩ ص ١٦٣

(٢) نفس المرجع : فقرة ٨١ ص ١٦٤.

الله، الموناد الاكمل والاسمى:

إن الله فى هذه الفلسفة هو «موناد كامل» أو هو الموناد الاسمى وهو الموجود بذاته، والخالق لكل الموجودات، وهو لامتناه سرمدى أى أزلى وأبدى، وهو عقل خالص وإرادة مطلقة وقدرة قادرة على كل شئ، وهو كما وصفه ديكارت- الموجود الكامل الذى يتصف بكل الكمالات والعلم الالهى السابق، واقد خلق الله العالم باعتباره أفضل العوالم الممكنة بأفضل نظام وترتيب لا شذوذ فيه ولا استثناء، بل تتبع كل علة معلولها وتخضع كل ظاهرة لأسبابها، وبحسب إرادته فاحسن خلقه وصوره فى اكمل صورة، وما يبدو فيه من عيب ونقص أو آلام وشور لا يتنافى مع كماله واتقانه فى شئ، لأن الشور الجزئى لا تتعارض مع الكمال العام — وهذا يقودنا الى مذهب ليبنتز فى التفاؤل،^(١)

التفاؤل (حل مشكلة الشر فى العالم)

عرض ليبنتز لمشكلة الشر، والتوفيق بينها وبين العناية الالهية فى كتابه «العدالة الالهية»، وذلك حينما ظهر «المعجم التاريخى» الذى وضعه بيل Bayle، ولاحظ فيه بعض مظاهر الشر والآلم التى تتعارض مع العناية الالهية. وأخذ ليبنتز ينادى - فى هذا الكتاب- بأن العالم على اكمل صورة ممكنة، لأن الكمال والاحسان والحكمة الالهية لا يصدر عنها إلا الكمال، إلا أن القول بكمال العالم ليس معناه تجريده من الشور بل هى موجوده ومتنوعة. فهناك شر ميتافيزيقى كالنقص الذى نلاحظه فى مظاهر الكون، وشر طبيعى كالمرض والجوع وكل مظاهر الآلم المختلفة، شر أخلاقى كالخطيئة والمعاصى الإنسانية.

ومع هذا، فهذه الشور لا تتنافى مع كمال العالم فى شئ لأنها جزئية، والعالم خير فى جملته ومجموعه. وبعض الشر يؤدى إلى تحقيق الخير. فالخطأ طريق الصواب أحياناً، والمعلومات الناقصة تبعث على تحصيل معلومات أتم منها. وفى وجود الشر بجانب الخير ما يظهر جمال الحياة ومن هنا يأتى تفاؤل ليبنتز الذى يرفض كل اعتراضات المتشائمين.

- ويعتقد ليبنتز أن إمكان وجود الشر متحقق بالفعل فى الواقع، بفضل الإرادة الإنسانية، لأنها لاتفعل من منطلق الضرورة، بل من منطلق الحرية، فلها القدرة على العمل،

(١) راجع هنا : كتاب د. نازلى: الفلسفة الالمانيه من ٩٧:٩٩ (أدلة اثبات وجود الله).

وعلى الاحجام عنه لذلك فكل فرد مسئول عن أفعاله. أما لماذا يسمح الله بوجود الشر في العالم؟ فذلك لأن حكمته تجعل من هذا الشر باعثاً على خير أكبر وأكمل في الكون.

لذلك يجب أن نقول ان الله ليس علة الشر في العالم، لأن الشر يصدر عن إرادة فاسدة، ومن فضل الله أن تمنح هذه المخلوقات القدرة على الفعل، وهذا الفضل الالهي يكون كافياً ليعصمها من الخطأ ويكفل لها الخلاص، بشرط أن تتجه إرادة الانسان وتعمل إلى الخير. فإرادة الانسان إرادة حرة وبالتالي فمن الممكن أن تتغلب على أهوائها أو تخضع لها. ويقول ليبنتز: إن مبدأ الكمال الذي تتصف به الأفعال الالهية يؤكد أهمية الدين والايمان ويبعث في النفس حباً إلهياً سامياً. ومن هنا ترتبط الميتافيزيقا بالدين والأخلاق عند ليبنتز.^(١)

الحكمة الالهية :

يعتقد الناس في كل عصر، أنه إذا كان المستقبل سوف يحدث بالضرورة، فإن الإنسان مهما فعل، فإنه لن يغير من أمره شيئاً، وذلك إما بسبب أن الله يعلم الغيب بصوره مسبقه ويحكم كل شيء في العالم، أو بسبب أن كل شيء يحدث بالضرورة في العالم بتتابع العلل. وكلا السببين الالهى والمادى يؤديان -في نظرهم- إلى نفس النتيجة، وهى عدم جدوى العمل الإنسانى.

ويرى ليبنتز أن هذه الفكرة تكشف عن مفهوم خاطئ للضرورة فإله قد بلغت حكمته الكمال، ولايصدر عنه إلا الخير، ويجب أن تكون ثقتنا فيه كاملة وعلينا أن نؤدى واجبنا وأن نوقن بأن الله يختار أفضل الممكنات.

ويلاحظ ليبنتز أن القول بالضرورة المحتومة أو المطلقه يغلّق الأبواب والنوافذ أمام التقوى والإيمان، ويفتحها أمام الكفر والاثم.

والقول بالضرورة يلغى حرية الاختيار- التى هى اساس الاخلاق. إذ لامعنى للعدالة والجور، للمدح والذم ، للثواب والعقاب إذا افترضنا هذه الضرورة في أفعالنا.^(٢)

(١) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفه الألمانية ص ٦٤:٥٨.

(٢) نفس المرجع ص ٦٤:٥٨.

نقد مالبرانش :

يرى ليبنتز أن الذين يعتقدون أن الله هو علة أفعالنا وبالتالي فهو علة الشر في العالم، إنما يذهبون مذهب هؤلاء الوثنيين الذين كانوا ينسبون كل شيء إلى الآلهة، الفضيلة والرزيلة على السواء.

يقول ليبنتز : يذهب بعض الفلاسفة إلى إلغاء كل فاعلية في الكون للمخلوقات - يشير هنا إلى مالبرانش وما جاء في كتابه «الأحاديث فيما بعد الطبيعة» من قوله:

«اننى لا أستطيع أن أحرك ذراعى أو أغير مكانى أو وضعى كما أننى لا أملك نفعا أو ضرراً للناس، ولا قدرة لى على أحداث أى تغير في الكون. وما أنا ذا لأحول لى ولا قوة فى هذا العالم، جامد مثل الصخرة، ساكن بلا حركة. إن خالق الأجسام هو الذى يحركها، وهو الذى يحرك ذراعى فى اللحظة التى أريد أن أحركه فيها، وإرادته هى الفاعلة».

نخلص من هذا إلى أن الله لا يجعلنا نفعل الشر، إنما نفعله بمحض إرادتنا. والله لا يفعل وفقاً لضرورة مطلقه، وإن كان يختار دائماً أفضل الممكنات.

ولا نستطيع أن نصرح بأن الله هو أصل الشر في العالم، حتى وإن اثبتنا أن كل شيء يصدر عنه، وأنه يخلق المخلوقات على نحو مستمر.

الله لا يفعل الشر وإن كان يسمح بوجوده في هذا العالم، وكان من الممكن أن يجنبه الشرور والآثام، لكنه يفعل هذا بفضل حكمته، وهو قادر على كل شيء.

- كل هذا يؤدي إلى التفاؤل، أشار بيل إلى أن الإنسان تعس شرير، وأنه في كل مكان توجد السجون والمصحات أما ليبنتز فهو يرى أن الخير يفوق الشر في العالم لأن الله يختار أفضل العوالم الممكنة.^(١)

«إن الله لا يريد الشر، وهو يمنعه بالقدر الممكن، ولكنه يتركه في هذا العالم كشرط للوجود الأكثر كمالاتاً».

وهكذا أصبحت الميتافيزيقا عند ليبنتز ليست مجرد عمايه تبرر العلم وتفسره وإنما ميتافيزيقا تستهدف الوصول إلى الحقائق الأولى والضرورية بنور العقل الانساني الذى هو قبس من النور الالهى، فكانت بمثابة إحياء للميتافيزيقا في عصر التنوير.

(١) راجع هنا: الفلسفة الألمانية ص ٨٤:٧٠.

هيجل وميتافيزيقا الجدل:

الميتافيزيقا والدين:

يقدم هيجل -فى مقدمة كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» فكرة عامة عن الفلسفة والمعرفة الفلسفية- خصائصها ومميزاتها، وأوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الدين- حيث يرى هيجل أن الموضوع واحد فى كليهما: «الحق أن موضوعات الفلسفة هى نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين، الموضوع فى كليهما واحد هو الحقيقة، بذلك المعنى السامى الذى يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة. لكن الاختلاف بينهما واضح كذلك. يقول: «الدين ضرب من الوعى تخاطب فيه الحقيقة كل الناس» على اختلاف درجة ثقافتهم، أما الوعى الفلسفى (الميتافيزيقى) للحقيقة، فهو ضرب خاص من هذا الوعى يشمل جهداً لايقوم به كل الناس، بل قلة منهم فحسب. لكن المضمون واحد فى الحالتين. وكما قال هوميروس عن بعض النجوم إن له اسمين: واحد بلغة الآلهة، وآخر بلغة البشر الفانين وتلك هى الحال نفسها فى الجوهر الواحد أو المضمون الواحد فإن له لغتين: واحدة هى لغة الشعور والوجدان، لغة التصويرات والتمثلات والفهم المحدود، أما الأخرى فهى لغة الفكرة الشاملة العينية.(١)

فإذا كان المضمون واحداً فى الفلسفة والدين، فإن طريقة معرفته مختلفة. المعرفة الدينية تكتفى بالشعور أو الوجدان وتقف عند حدود الفكر المتناهية. «الله خلق العالم فى يوم مجهول من أيام الماضى، وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كليه ولكنه يعرضها فى صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصوير مستعار من العمليات الآلية للإنسان، وهذه تمثل أصل العالم على أنه حادث فى الزمان، أى فى أحد أشكال التخارج التى تبدى فيها الحس.(٢)

أما المعرفة الفلسفية فهى عقلية خالصة، وهى تترك اللامتناهى وهو يشمل فى جوفه المتناهى فى وقت واحد.

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية : ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح- ١٩٨٥ (دار الثقافة للنشر- القاهرة) ص ٤٦: ٤٥.

(٢) ولتر ستيس : فلسفة هيجل. المجلد الثانى «فلسفة الروح» ص ١٧٤ دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

أما عن سمات المنهج الفلسفى - كما يتصورها هيغل- فهي تتمثل فى تلك القاعدة الديكارتيه الشهيرة: الا اسلم بشئ قط قبل البرهنه عليه. فلاشئ هنا يعتمد على أقوال الآخرين وافتراضاتهم ولاشئ يمكن أن يسلم به الوعى تسليماً طبيعياً- بل كل شئ لابد أن يبرهن عليه. لابد من ابراز «الضرورة» العقلية فى كل مكان.

- ويتميز التفكير الفلسفى بأنه -كما يرى هيغل- فكر لاحق أو تالى أو هو «فكر الفكر».

فالفلسفة تأتى متأخرة، بعد أن تكون الحياة قد دبّت بين الناس بالفعل وظهرت ضروب متعددة من التصورات للأفكار وقامت أنواع مختلفة من الأنظمة - سياسية، أخلاقية، دينية، وهى كلها تفكير، ثم يأتى التفكير الفلسفى ليتوجها.

- والفلسفه لاتعامل قط مع الأشياء الجزئية مباشرة فهي لاتدرس وقائع جزئية ولكنها تدرس «الكل». فهي لاتدرس هذا النظام الاجتماعى فى هذه البقعه أو غيرها، بل تدرسه ككل، الوجود ككل، أى لابد أن تتحول الوقائع الجزئية إلى تصورات كليه شاملة حتى تكون موضوعاً للفلسفه(١)

فهو «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» فى مقدمة المفاهيم التى قام عليها تصور هيغل للجدل. ويتحدث هيغل فى الصفحات الأولى من كتابه «فنومنولوجيا الروح» عن الطابع المذهبى للفلسفه بوضعها نظاماً أو نسقاً، فنراه يشبه الحقيقه الكلية بالكائن العضوى. وهو يرى أن المعرفة الحقيقية لايمكن أن تكون مجرد نظرة تحليلية تقتصر على رؤية الجزئيات، بل هى لابد من أن تتمثل على صورة «نسق» أو نظام كلى تنفذ عن طريقه الى تلك الوحدة الشاملة التى تجمع بين سائر الجزئيات. هذا «الكل هو الواقع الحى الذى لايفك عن الحركة والتغير والصيرورة»

تلك هى السمات العامة للصورة الفلسفية، فما هو موضوع أو مضمون هذه الصورة؟ يجيب هيغل: أنها «الواقع الفعلى» A. actuality فهذا الواقع ليس معطى

(١) هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٨.

سلبياً، وإنما هي تحتاج العقل. مهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلى، لمعرفة مدى اتفائه أو اختلافه مع العقل. فإذا ما وجدنا في هذا الواقع الفعلى مثلاً، ضرورياً من اللامساواة بين البشر، أو أنواعاً من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفتقرون إلى الحرية، مع أنها ماهية العقل، وجب علينا تغيير هذا الواقع الفعلى، «غير المعقول» ليصبح متمشياً مع العقل.

وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية في عبارته الشهيرة «المعقول واقعى، والواقعى معقول» وهي تعنى أن ما هو عقلى يتحقق لأن العقل نشط، ومهمتنا تخلص «العقلى» أو «الازلى» من قلب العابر العرضى كما يقول هيجل في «فلسفة الحق».(١)

المنطق والميتافيزيقا:

المعرفة عند هيجل كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل أما الاحساس، فليس سوى ضرب من ضروب النشاط العقلى، فالعقل هو الذى يدرك إدراكاً حسياً وهو الذى يتخيل ويتصور ويرغب ويريد...الخ

والحق أن الروح يمكن أن تمر بمجموعة من المراحل المعرفية، عندما تكون حاسة أو مدركة حسياً، فإنها تجد موضوعها فى شئ حسي، وحين تتخيل تجد موضوعها فى تصوير ذهنى، وهى حين تريد تجد موضوعها فى هدف أو غاية...الخ لكن فى مقابل ذلك كله لابد أن تشيع حياتها الداخلية، وحياتها الداخلية هذه هى الفكر أو العقل، وهو أعمق ما فى الذات، ولهذا فهى تجعل من الفكر موضوعاً لها. وهنا تعود الروح إلى نفسها بأعمق معنى للكلمة. ومن ثم فمهما كان احتكاكها بالعلوم التجريبية المختلفة، فإنها فى النهاية لا تتشعر انها فى بيتها الا مع الفلسفة أو العقل.(٢)

والعقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل.

الميتافيزيقا هى المنطق عند هيجل: فهو يقول صراحة: «المنطق والميتافيزيقا شئ واحد إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مدركة بالفكر».(٣)

(١) راجع هنا: اصول فلسفة الحق ج ١ ص ٨٦ (ترجمة د. إمام عبد الفتاح) دار التنوير ١٩٨٣.

(٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع ص ٩٧.

ويقصد هيجل بالعقل نسق المقولات الموضوعية من ناحية ونسق المقولات الذاتية أو التصورات من ناحية أخرى. وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتى متحدان أو هما شئ واحد، فإن المنطق أو الميتافيزيقا ستصبح فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى معاً أو بمعنى آخر هى دراسة للذات والموضوع معاً.

وهى بوصفها دراسة للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الاسمى - أنطولوجيا أو ميتافيزيقا أنطولوجية، وهى بوصفها دراسة للعقل الذاتى فهى ميتافيزيقا معرفية.

وهنا يؤكد هيجل أن المنطق دراسة للفكر الخالص، وإن كان هذا الفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة لاينفصل عن الواقع لأن المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء وهى قلب الأشياء ومركزها وهى قمة البساطة. ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، كيف، كم، وجود بالقوة ووجود بالفعل... الخ.

لهذا فإن المنطق أو الميتافيزيقا وإن كان الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية فإنه لا بد بالضرورة أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته إن ظلت معزلة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لايعبر عن الواقع الذى تحلله. لكن فلسفة الطبيعة ليست هى الأخرى خاتمة المطاف، بل لابد من الانتقال منها إلى فلسفة الروح التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين.

فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة - لأنه حيوان ولأنه موجود مادى، ولكنه من ناحية أخرى موجود روحى أو كائن حى عاقل.

وعلى ذلك فالمنطق (أو الميتافيزيقا) لايقف وحده ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونيه، وإنما هى على العكس موجوده أمامنا فى كل وقت، فهى العمود الفقرى للعالم أو هى جوهر العالم كله، عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئيه لأنها تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لايمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها.^(١)

(١) راجع فى هذا: د. إمام عبد الفتاح الميتافيزيقا ص ١٢٩: ١٣٦.

مراحل الميتافيزيقا عند هيجل :

هكذا نستطيع القول أن الميتافيزيقا عند هيجل تمر بخطوات ثلاث:

١- علم الفكرة في ذاتها ولذاتها (علم المنطق)

٢- علم الفكرة في الآخر (فلسفة الطبيعة)

٣- علم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها (فلسفة الروح) هذه الأقسام الثلاثة لاتدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Bogriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوع: العقل محضاً في المنطق، العقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

فهى في القسم الأول تدرس الفكر الخالص في ذاته ولذاته أو النسيج الذي يتألف منه العقل الخالص. وفي القسم الثانى تدرس الفكر حين ينتقل الى الآخر، أى تقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص الى عالم آخر غير ذاته، من الفكر الخالص الى المادة الصلبة.

وفي القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته، من المادة إلى الروح، أى إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

وفي فلسفة الروح يعود العقل الى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضى، إنه الآن العقل العينى الحى الذى يوجد وجوداً فعلياً في العالم ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد. فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحى أو كائن حى عاقل.^(١)

هيجل والمنهج الجدلى:

ذهب هيجل إلى أن الحقيقة الواقعة هى الروح الكلى، وهذا الروح الذى يشكل الحقيقة يتطور باستمرار في صور أكثر كمالاً، ويتم هذا التطور بطريقه جدلية. فالادعوى thesis تضع لنفسها نقيضاً للادعوى Antithesis ولكن هذا النقيض يبقى في الوقت نفسه في مركب يجمعهما معاً Synthesis ، وهذا المركب الجامع للادعوى ونقيضها يشكل بدوره دعوى لنقيض آخر جديد وهكذا دواليك.

(١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفيه ص ٧٦.

وقد جعل هيجل من الجدول منهجاً فكرياً كلياً، واستنتج من ذلك قانوناً كلياً للوجود. فكل شئ يوجد ويتم في إطار عملية التطور لروح العالم في صورة الأضداد وكل شئ يعتبر «لحظة» في هذه العملية، وكل الأضداد تتقابل في شئ شامل لها.

إن فلسفة هيجل يجب اعتبارها فلسفة منطقية، تخضع للتصورات، ولكن هذا المنطق، هو منطق جدلي الوجود والروح.

يقول هيجل: «الحقيقة هي صيرورة الروح، وهي مثل الدائرة تفترض في البداية نهايتها. وتتحقق بالفعل في الواقع بواسطة التوسع الجدلي، باعتباره الوسيلة التي تؤدي إلى الغاية.

يقول هيجل: لكي تصبح الحقيقة واقعاً بالفعل، ولكي يصبح الجوهر ذاتاً بالفعل، فإن المطلق يتمثل في الروح، أي في أسمى التصورات. «الروح هو الواقع بالفعل، وهو الماهية، أو هو الموجود في ذاته ولذاته، والوجود الآخر. والعلم هو علم الروح بذاته في توسعه الجدلي أي في واقعه الفعلي. أما إذا ظل التصور كما هو، وكان أ هو أ، فإنه يكون أشبه بالفراغ.

والذين يجعلون المطلق - مثل شلنج - أساساً لفلسفة الهوية فإنهم يجعلون منه ليلاً لا يظهر فيه إلا السواء.

ولقد ظن اسبينوزا، وكذلك شلنج، أن الجوهر هو الحقيقة بينما يرى هيجل أننا يجب أن نعبر عن الحقيقة بوصفها «ذاتاً». حين جعل اسبينوزا الجوهر بوصفه مفهوماً للألوهية فإنه ألغى من مجال العلم الوعي بالذات.

الجوهر الحق - فيما يقول هيجل - هو الوجود بوصفه ذاتاً أو هو الوجود الواقع بالفعل، وهذا الوجود الحي لا يمكن أن يكون جامداً أو ساكناً، بل هو ينطلق نحو حركة الصيرورة فيصبح في نفس الوقت ذاته وذاتاً أخرى.

ويعتقد هيجل، أن كل فلسفة تبدأ بالموضوع، إنما هي فلسفة مقلوبة أو بتعبيره - تقف على رأسها، فلا بد وأن تبدأ من الذات والمطلق والروح، وتجلي الروح كموضوع، هو سلبية وفقدان للذات في حركة الصيرورة الجدلية، من أجل أن تحقق الروح ذاتها تحقيقاً فعلياً، في الواقع المكاني والتاريخي.

كانت الفلسفة مع كائط وفيتشه فلسفه للأنا، أي فلسفه ذاتيه، ثم حاول شلنج أن

يوفق بين الذاتيه والموضوعية فى فلسفة الهوية، لكن هيجل يتمثل الفلسفة بوصفها الحركة الجدلية للروح، إنها فلسفة الصيرورة التى تجمع بين السلب والإيجاب.

وتجلى الروح هو حركة الكون والفساد، الحياة والموت، الوجود والعدم، وهو أيضاً حركة الواقع الفعلى، وحياة الحقيقة.(١)

هكذا ينادى المبدأ الجدلى بأن المطلق الذى يصل فيه المسار الى نهايته، هو الحقيقة الوحيدة، ويترتب على ذلك أن أى جزء من الكل له فى ذاته حقيقته أو معنى فعلاً، بل إنه لا يكتسب معناه إلا إذا ارتبط بالكون بأكمله.

فالكل وحده هو الحقيقى، وأى شئ جزئى لا يمكن أن تكون له إلا حقيقته جزئيه.

الصراع من أجل الوجود:

كان هيجل -مثل هيراقليطس- يضيف قيمة كبيرة على الصراع أو النزاع. وهو يذهب إلى القول بأن الحرب أرفع أخلاقياً من السلم- فلولم يكن للأمم أعداء تحارب ضدهم، لدب فيها الضعف والانهيار الخلقى.

واضح أن هيجل هنا يعمل حساب لقول هيراقليطس: ان الحرب هى أم الأشياء جميعاً.*

هناك إذن صراع بين الذات فى الوجود، صراع بين البشر من أجل الحياة. فكل ذات، هى عنصر من الحياة الكلية، ويوجد صراع بين هذه العناصر. وقد يكون الصراع على مستوى الرغبة أو العمل، أو الفكر، ولكنه على كل حال صراع من أجل الحياة.

وتقوم الحياة الروحية على هذه التجارب -الصراعات- التى تجاوزتها الانسانية فى تاريخها الحاضر. فالانسان لا يعيش مثل الحيوان، من أجل رغبة البقاء، ولكنه يحيا من أجل أن يرتفع فوق الحياة الحيوانية، ولكى يعى ذاته ويعى الآخرين.

(١) راجع فى هذا كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية نظرية العلم لهيجل والعلم المطلق ٢٩٠: ٣٣٦.

* المقصود هنا حرب الأعداء، التى ينشأ عنها كل تطور ونمو، وليست الحرب المسلحة بين الدول- إنها فى المحل الأول حرب على المستوى الميتافيزيقى لاعلى المستوى العسكرى.

وإذا كان هوبز يعتقد أن الصراع بين البشر، هو صراع بين ذئاب، فإنه ليس كذلك عند هيجل. فالذئاب نوع حيوانى يتقابل من أجل البقاء، لذلك ينتصر القوى على الضعيف، أما الصراع بين البشر، فهو من أجل تأكيد الذات.

فالوجود الانسانى من مرتبه أخرى أعلى من الحيوان هو مرتبة التاريخ. ومن خلال التاريخ الانسانى يتضح أن الانسان يرفض العبودية. والوعى بالذات هو الذى يحقق تجربة الصراع والتاريخ.

يقول هيجل:

الروح أسمى من الطبيعة لأنه يعى بذاته، أما الطبيعة فهي الروح الذى ضل خارج ذاته.

والحق أنه لا معنى للجدل عند هيجل بدون الروح. ففلسفة هيجل هي قبل كل شيء فلسفة للروح. والجدل عنده هو توسع للروح، وهو البدايه والنتيجه. الجدل هو جدل الروح، وكل مايشمله الجدل من طبيعة وعلوم وتاريخ وفنون وأخلاق ودين إنما هو توسع وتجليات للروح.

وعندما يتجلى الروح، فإنه يقترب عن ذاته -فى المكان والزمان- ويرتبط علمه المطلق بهذه الغربة- أن يكون هو وليس هو- كما يرتبط شروق الشمس بغروبها. فلا معنى للشروق بدون الغروب، وللنور بدون الظلام، وللنهار بدون الليل. هكذا يقول هيراقليطس* هكذا يقول هيجل.

لولا هذه التجليات لظل الروح أو المطلق «كنزاً مخفياً لا يعرفه وعى أو عقل انسانى.

إن الجدل الهيجلى ينتقل دائماً من «الخارج» الى «الداخل» أو معاً هو ظاهر أمام

* كان هيراقليطس أول من قال بالتغيير والصيرورة المستمرة وصراع الأضداد، وهو أول فيلسوف ميتافيزيقى فى تاريخ الفكر البشرى جعل من صراع الأضداد فى الوجود الحقيقة الميتافيزيقة الأولى. أخذ هيجل عن هيراقليطس هذه الفكرة، «الصيرورة» حتى لقد صرح هيجل بقوله: «إنه ليس فى أقوال هيراقليطس عبارة لا أستطيع أن ادخلها فى صميم منطقى».

الحس إلى ماهو «باطن» أو مستتر في صميم الوعي أو الشعور. فليس من شأن المعرفة أن تغلق الشعور على ذاته بل هي تفتح نوافذه على العالم، لكي تجعل مصيره رهناً بمصير «الموضوع» نفسه.

من هذا نرى أن «الديالكتيك» الهيجلى ليس مجرد منهج فلسفى فحسب وإنما هو تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. فالروح التى تتطور وترقى إنما هي بمثابة «خبرة» حية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي أو الشعور.

وأية ذلك أننا نلاحظ فى كل مرحلة من المراحل أن «التناقض ينبثق فى صميم الأشياء وأن حركة التغلب على هذا التناقض من أجل التصاعد نحو «تأليف» يحقق الاتحاد إنما هي حركة واقعية تتحقق فى صميم الواقع.

فالديالكتيك أو الجدول الهيجلى هو قانون لتطور الوجود وحركة الفكر فى آن واحد. ولاشك أن هيجل حين اكتشف ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر فإنه لم يكتشف قانوناً فكرياً محققاً، بل هو قد اكتشف فى الوقت نفسه قانوناً واقعياً تشهد به تجربة البشرية على نحو ما وصفها لنا فى «فنونولوجيا الروح»، «فلسفة التاريخ»^(١).

الواقع أن منطق التناقض ماثل فى عالم الطبيعه كما هو ماثل فى عالم الفكر، بدليل أن حركات الأجرام السماوية وتغيرات الظواهر الطبيعية، وتقلبات الأحوال الجوية، لا تقل «تتأقضا» عن حركات الأهواء البشرية، وتغيرات الظواهر النفسيه، وتقلبات الأمزجة الشخصية. وبهذا المعنى يقول هيجل «إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياه، وكل تأثير فعلا، فى عالم الواقع».

وإذا كان الكون -ابتداء من الحصاد الصغيرة حتى الروح البشرية- يمثل «كلاً» موجوداً، تجمع بين ظواهره المختلفه علاقات متبادلة، فإن مهمة الفلسفة إنما هي العمل على اكتشاف تلك العلاقات الضرورية، والاهتمام بالوقوف على مظاهر «الاختلاف» التى تنشأ فى كنف ذلك «الكل»، والانتباه الى «الوحدة» الحقيقيه التى تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة.

(١) راجع هنا كتاب. د. زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة. مكتبة مصر ١٩٧٠ الفصل الثالث: المنهج الجدلى: ص ١٢٨: ١٧٢.

إذن العلاقة التي تجمع بين الجزئى والكلى، بين الممكن والضرورى، وبين المتناهى واللامتناهى إنما هى الدليل على أن الديالكتيك عند هيجل ليس إلا مجرد تعبير عن نظرية «وحدة الأضداد» l'unité des contraires (١).

والوجود ليس كل عضوى حتى يشيع فيه التناقض فحسب، بل - كما يقرر هيجل - توجد غائيته باطنه فى صميم ذلك الكل، وأن الحقيقة الشاملة تمثل دائرة مغلقة أولها هو فى الوقت نفسه آخرها، وآخرها هو فى الوقت نفسه أولها.

والواقع أن التقسيم الثلاثى للجدل الهيجلى: الموضوع أو الدعوى نقيض الموضوع ثم المركب منهما - هذه الحركة الثلاثية لاتمثل سوى القشة السطحية للديالكتيك، على أن للديالكتيك فاعلية فلسفية تتمثل فى القدرة على تمييز العرضى من الجوهرى، والانتقال باستمرار من الظاهرى الى الباطنى، والتصاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس الجدل الهيجلى - كما توهم البعض - حركة آلية تقوم على تطور ثلاثى، بل إنه تعبير عن النشاط الإبداعى للعقل البشرى فى سعيه نحو ملاحقة حركة الاشياء.

الديالكتيك - على حد تعبير هيجل نفسه - «المجموع المتحرك لتلك العلاقات الباطنة فى صميم كل عضوى دائب الصيرورة».

وقد حاول هيجل عن طريق هذا المنهج أن يربط عالم الطبيعه بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه على اعتبار أن «الأدنى» لايجد علة وجوده إلا فى الأعلى أو على اعتبار أن الأعلى إنما هو المبرر الأوحد لقيام الأدنى» (٢).

وهنا تتجلى لنا بوضوح تلك الصلة الوثيقة التي تجمع بين منطق هيجل ومذهبه الميتافيزيقى، فإن المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيجل فى دراسة شتى ظواهر الفكر والطبيعة، لم يكن فى الحقيقة سوى تعبير عن مذهبه الخاص فى «المطلق» بوصفه وحدة «الذاتى» و «الموضوعى» أو هوية «الفكرة» و «الواقع» فالديالكتيك عند هيجل إنما هو عبارة عن العقل الأزلى حين يحقق ذاته فى الفكر البشرى، وفى التاريخ، بل وفى الطبيعه أيضا.

(١) د. زكريا ابراهيم: المنهج الجدلى عند هيجل . مجلة «العربى» العدد ٧٢، ١٩٦٥ من ٦٥.

(٢) نفس المرجع : ص ٦٧.

والحق أن المفاهيم التي قام عليها الديالكتيك الهيجلي، بما فيها «التناقض»، مفهوم التأليف، مفهوم الكل هي التي ساعدت هيجل على إبراز وحدة الطبيعة والفكر، وهوية المادة والصورة، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذي كان شلينج قد بدأه في فلسفته المسماة بفلسفة الهوية كما نجح في القضاء على فلسفات الانفصال والتجريد.

الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر:

كان التأمل الميتافيزيقي سائداً على نحو تلقائى أيام اليونان، منذ طاليس وحتى أرسطو، وامتد هذا إلى فلسفة العصور الوسطى - مسيحية وإسلامية - فأصبحت مهمة الميتافيزيقا هى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان ينظر إليها كما لو كانت شيئاً مسلماً به لا يقبل الشك.

ومع تقدم العلم فى عصرنا الحالى، ظل السؤال يتردد، ما الحاجة إلى الميتافيزيقا فى عصر العلم؟ وإثارة مثل هذا السؤال لدليل على إمكان الشك فى قيام الميتافيزيقا إيماناً بوجدانيه العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير كل شئ.

ومنذ مطلع العصر الحديث، ومع تقدم العلم الطبيعى - القائم على التجربة والملاحظة، أصبح هدف الفلاسفة هو التفريق بين العلم والميتافيزيقا، سواء من حيث الموضوع أو المنهج، وكان الهدف الأساسى من هذه التفرقة هو استبعاد الميتافيزيقا والاستغناء عنها - كما رأينا هذا فى الفصل الثانى إلا أن ضيق مجال الميتافيزيقا فى عصرنا الحالى، وازدياد انتشار الاتجاهات اللاميتافيزيقية لم يهدم الميتافيزيقا، فهناك فلسفات قائمة على أسس ميتافيزيقية مثل تلك المتمثلة لدى فلاسفة أكسفورد (برادلى، بوزا نكيت، توماس هل جرين وغيرهم، وعند جوزيا رويس فى أمريكا، هنرى برجسون فى فرنسا، وبعض الفلاسفة الوجوديين مثل كيركجورد، هيدجر.

وقد استطاع برجسون فى عصر العلم الوضعى، الوضعية المنطقية أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يرد إليها اعتبارها. فكيف فهم برجسون الميتافيزيقا؟ وما دورها فى فلسفته؟

لكى نفهم معنى الميتافيزيقا ودورها فى فلسفة برجسون علينا أولاً أن نعرض لجوهر فلسفته ومركز مذهبه - على حد تعبيره - «حدس الديمومة» .

فالأصل فى كل الفلسفة البرجسونية إنما هو فكرة الديمومة أو الزمان الحقيقى^(١).

(١) راجع نظرية برجسون فى الزمان؛ نقده للمذهب الآلى، المذهب الغائى، والفارق بين الزمان الحى (الحقيقى) والزمان (الزائف) من بحثنا: مفهوم الزمان بين كانط وبرجسون ١٩٩١ حواية كلية البنات.

وتكمن أهمية فلسفة برجسون فى أنه أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير واقعة الحرية، اثبات حقيقة الروح، وتفسير ظاهرة الخلق، الكشف عن مبدأ الفعل والمحبة فى الوجود.

والفلسفة البرجسونية - كما عرفها صاحبها - فلسفة تجريبية، ولكننا هنا بصدد تجربة تكاملية تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع. فالتجربة هى الأصل فى نزعة برجسون الحدسية لأن الحدس هو ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع.

والميتافيزيقا الحقبة بهذا المعنى هى تلك التى تدع جانباً كل اعتبار للأفكار العامة والمبادئ الانطولوجية لكى تساير الواقع فى تموجاته، وتتعبق الديمومة فى صيرورتها.

العلم والفلسفة:

نقطة البدء فى ميتافيزيقا برجسون هى تفرقة بين العلم والميتافيزيقا.

يفرق برجسون بين العلم والفلسفة أو الميتافيزيقا، فيرى ان دائرة العلم هى دائرة الكم والامتداد والمكان، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان. العلم هو معرفة مطلقة بالجامد أما الفلسفة فهى معرفة مطلقة بالحي.

فلسفة برجسون إذن تدور حول مفهومى الحدس والعقل intuition and intelligence.

الميتافيزيقا تعتمد على الحدس أما العلم فيستخدم العقل أو الذهن يقول برجسون فى مقدمة كتابه المدخل الى الميتافيزيقا «إننا إذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات للميتافيزيقا بعضها ببعض، ومختلف التصورات للمطلق فسوف نتبين أن الفلاسفة رغم ظاهر اختلافهم - يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفتين اشد الاختلاف وأعماقهما : الأولى قوامها النوران حول الموضوع، والثانية قوامها النفاذ إلى داخله.

والطريقة الأولى تعتمد على وجهه النظر التى تؤثرها وعلى الرموز التى تستخدمها، أما الثانية فهى لاتأخذ بأية وجه من وجهات النظر ولا تستند إلى أى رمز من الرموز.

النوع الأول يقف عند حد النسبى أما الثانى - إذا كان ممكناً فإنه يصل إلى المطلق. (١) من هذا نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين من المعرفة:

(1) H.Bergson: la pen see et la Mouvant. paris, Alcan 1934.p201.

معرفة يمدنا بها العلم عن الأشياء وهي معرفة نسبية، لأنها تتوقف على وجهه النظر التي يتخذها الإنسان، وعلى الرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه. ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا وهي معرفة تخترق الموضوع وتنفذ إلى صميم الشئ وتصل إلى حقيقته حتى تستطيع أن تدرك المطلق.

- ويدعونا برجسون إلى أننا ينبغي أن لانخلط بين الطريقتين لأن الخلط بينهما يعنى الخلط بين العلم والميتافيزيقا، بين المادة (موضوع العلم) وبين الحياة (الروح) موضوع الفلسفة أو الميتافيزيقا. الخلط بينهما يؤدي إلى الخلط بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل (أداة العلم) والتعاطف الروحي، بين الجامد الثابت الكمي، المتحرك الحى الكيفي.

- ويرى برجسون أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهراً جدياً من مظاهر نشاطنا العقلي، فلا بد لنا من أن نبتعد عن ذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شئ على سبيل الظن والتخمين، لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسي intuitif effort أساسه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي. وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق مجموعة من التصورات - والتصورات في العادة آليه مكانية- لابد أن تؤدي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية خاوية، أساسها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى المادة. فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي تقوم بعملية انتباه شاقه، تستغنى فيها عن كل الرموز لكي تصل مباشرة إلى الأصل. محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنه.(١)

وإذا كان برجسون بهذا المعنى. قد فرق بين العلم والميتافيزيقا موضوعاً ومنهجاً إلا أنه يعود فيقرر أنه مهما اختلف العلم والفلسفة فإنها لابد أن يتلاقيا في دائرة التجربة وأن ينقذا إلى أعماق الواقع فيصلا إلى قرارة الأشياء.

وإذا كان العلم لا يدرك إلا النسبي بينما الميتافيزيقا وحدها هي التي تصل إلى المطلق فإن برجسون يبين لنا أن معرفة المطلق ميسرة للعلم والميتافيزيقا معاً.

وفي هذا يأبى برجسون أن يأخذ بنظرية كانط في نسبيه المعرفة، استحالة الوصول

(1) Ibid: p.196-1970.

إلى المطلق، بل هو يقرر أنه حتى إذا كانت معرفتنا بالواقع محدودة فإنها ليست تسييه، فضلاً عن أن هذا الحد نفسه لا بد أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع.

وهكذا يرى برجسون أن كلا من العلم والفلسفة يلمس المطلق فالعلم يلمسه في جانب المادة والفلسفة تلمسه في جانب الروح والصلة وثيقة بين المادة والروح.

إلا أن برجسون يريد أن يعلى من قيمة الميتافيزيقا فيقول: «مهمة الميتافيزيقا هي أن تساعدنا على تبديد تلك الظلمات المصطنعة التي يقع فيها عقلنا، وأن تساعدنا على التحرر من شروط العمل النافع من أجل استجماع نواتنا باعتبارنا طاقه روحية محضة.

ومعنى هذا أن برجسون يريد للميتافيزيقا أن تسمو بنا فوق تلك النزعة العملية التي يتصف بها عقلنا لكي تنفذ بنا إلى نطاق الروح الذي نحن في العادة منصرفون عنه إلى المادة.(١)

والفلسفة البرجسونية - كما عبر عنها صاحبها- هي رد فعل ضد المذاهب اللاأدبية agnosticsme التي تنادى بنسبية المعرفة، واستحالة العلم والميتافيزيقا.

فالوجود بأسره مفتوح أمام الفكر البشري، فنحن ندرك المادة عن طريق العلم، ويتنقذ إلى نواتنا عن طريق الحدس. والحدس وحده هو تلك التجربة الميتافيزيقية الجوهرية والنتهج الميتافيزيقي الأوحده.

فالتجربة تظهرنا على أن الوجود تغير محض وصيرورة مستمرة وحركة دائية. وليس هناك أشياء بل أفعال، وليس من شأن الفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت، أو أن تعال الحركة بمحرك ساكن، بل إن مهمتها تنحصر في النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية، حتى تدرك عن طريق الحدس الذي هو في جوهره إدراك للواقع من الباطن.

فالفلسفه هي - على حد تعبير -برجسون- ليست مجرد ارتداد للذهن على ذاته وإنما هي أيضاً تعمق للصيرورة. والميتافيزيقا بهذا المعنى إن هي إلا تجرية الزمان الخالق

(١) راجع هنا: برجسون: نوابغ الفكر الغربي: د. زكريا ابراهيم. دار المعارف فلسفته : المنهج الحسي: ص ٥٦:٣٣.

أو الديمومة المبدعة،^(١)

دور الإله في ميتافيزيقا برجسون الكونية:

يتلخص مذهب برجسون- كما يقول في مقدمة كتابه «التطور الخلاق» في رؤيه الديمومة. ومن شأن الزؤية ان تنقلنا من المجال الأنطولوجى الى المجال الصوفى حيث تحتك احتكاكاً مباشراً بالديمومة الخالقة، وأغلب الظن أن الديمومة هنا هى الله.

يقول برجسون: «إن الله هو المركز الذى تتبع منه العوالم كما تتبع الصواريخ من باقه عظيمه. هذا مع ملاحظه أنى لا أقصد بهذا المركز شيئاً معنياً، بل أقصد به نبهاً متصلاً»^(٢).

الله هو الديمومة، بيد أنها ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت إلى ابدية، إلا أنها أبدية حيه واقعية، وليست ميتة مجردة.

الله هو ذلك المطلق الذى يتجلى فينا، والذى هو بمثابة موجود ماهيته سيكولوجية لارياضية أو منطقية.

وهكذا يمكن القول بأن ميتافيزيقا برجسون تنتهى إلى نزعة أقرب الى التصوف.

يقول برجسون: «هذا الكون ليس إلا الجانب المرئى الملموس من الحب، ومن الحاجة إلى الحب مع كل ماتستلزمه هذه العاطفة الخالقة من ظهور كائنات حيه حيث تبلغ فيها أوجه، وظهور كائنات حية أخرى لاحصر لها وليس فى إمكانها أن تظهر من هذه العاطفة، وظهور رقعة كبيرة من المادية بدونها لايمكن أن تكون حياة».

ومعنى هذا أن سر الخلق مربود إلى الحب. حب الله فى أن يفيض *

(١) هنرى برجسون: التطور الخالق: ترجمة د. محمود قاسم. الفصل الثالث: العلم والفلسفه من ٢٢٢: ٢٢٩.

(٢) نفس المرجع : من ٢٨٢: ٢٨٦.

* الفيض عند برجسون ليس هو الفيض عند أفلاطون: فهو عند الثانى يفضى بالضرورة إلى وجود تسلسل عن طريق تنازلى يبدأ من الواحد أو الأول وينتهى بالهوىلى أو المادة. أما عن برجسون فالفيض موجه بحركة واحدة هى تحقيق السورة الحيوية فى صور أو تحقق الذات فى المرسوم.

برجسون والوجودية:

مهد برجسون للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تتكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته. ولما كان الوجود ديمومة وتطوراً و تغييراً وخلقاً مستمراً، فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية يحته تقوم بها ملكه مجردة هى العقل، بل إن المعرفة تجرية حية نختبر فيها الواقع ونعانيه، ونحتك به، بل نتماس معه.

المعرفة إذن ذات طابع وجودى، أى أنها قائمة فى مجال الوجود قبل أن تكون قائمة فى مجال المنطق.

فإذا كان لكل مذهب منطق، فإنه يمكن القول بأن منطق المذهب البرجسونى إنما ينبع من طبيعة الوجود ذاته.

وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور فالوجود ليس تصور كما هو الحال عند أرسطو، والوجود ليس فكراً كما هو عند ديكارت، وإنما هو الوجود الحى الذى يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة ذلك الوجود.

خاتمه : نقد وتقييم

نأتى الآن الى ختام هذا البحث، وذلك بعد جولة تفصيلية تعرضنا فيها لمواقف الميتافيزيقا بين المؤيدين والمعارضين لها.

ونتساءل الآن: هل صحيح أن تقدم العلم فى عصرنا الحالى مرهون باستبعاد الميتافيزيقا؟ هل التأمل حجر عثرة فى سبيل التجريب؟ هل فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا، وبالتالي بين الكلام ذى المعنى والكلام الفارغ من المعنى - أو اللغو على حد تعبير الوضعيه المنطقية - هو قابلية هذا الكلام بالرجوع الى الخبرة الحسية؟

هذه التساؤلات نطرحها الآن ومن خلال إجابتنا عليها نستطيع أن نرد على من يهاجمون الميتافيزيقا باسم التجربة أو العلم أو التحليل، لنقول أن الميتافيزيقا باقية وهى لاتعارض العلم أو تقف فى سبيل تقدمه، بل هى باقية - إن جاز هذا التعبير - من أجل العلم، تسانده وتشد أزره، لأنه وحده لايكفى لحل كل المشكلات التى تواجهها البشرية.

ويمكن القول أن متابعة البحث العلمى فى ميدان بعينه ليس هو والفلسفه شيئاً واحداً، ولكن العلم أحد مصادر التفكير الفلسفى وحين نبحث بوجه عام فى معنى العلمية نخوض مشكلة فلسفية، لهذا فالعلم بمفرده لايكفى، لأن الانسان من حيث هو حيوان اجتماعى لايهتم فقط بكشف طبيعة العالم بل إن من مهامه أن يسلك فى هذا العالم ويعيش فيه، وإذا كان الجانب العلمى يعنى بالوسائل، فإننا هنا ندخل عالم الغايات، وهكذا يرتبط فى الانسان الجانب العلمى بالجانب الأخلاقى والميتافيزيقى. وقد يحيا الانسان دون علم أو دون فن، لكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة (أى دون تساؤل)

الانسان لا يستطيع أن يصمم أذنيه تماماً عن نداء الوجود فليس فى وسعه أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالعلم ويوجه حياته بالمعارف العلمية وحدها، ويستبعد من دائره تفكيره تماماً كل قلق ميتافيزيقى، ويبنى عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والدعائم الوضعية.

إننا لاننكر بطبيعة الحال أننا نعيش فى عصر العلم، لكننا نرى أن هذا بعينه هو السبب فى تزايد الحاجة إلى «الفلسفة»

وإذا كان العلم لايمكن أن ينفصل عن الفلسفة، ومن ثم لا يمكن استبعاد الميتافيزيقا

أورفضها باسم العلم، علينا الآن أن نعرض بالنقد والتقييم لهذه الآراء الراضية للميتافيزيقا سواء باسم التجربة أو العلم أو التحليل لنبين خطأ هذه المذاهب ونرد عليها - - كما ذكرنا حالاً - بتأكيد حاجة الانسان - مابقي - إلى الميتافيزيقا.

أوضحنا في الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا أن استبعادها يأتي عن طريق:

١- أصحاب مذهب الشك قديماً وحديثاً. (المذهب السوفسطائي، ديفيد هيوم)

٢- أصحاب المذهب الوضعي (رفض الميتافيزيقا من الوجهة التاريخية) (أوجست كونت).

٣- فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية.

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل، واعتبار الميتافيزيقا كلام خارج عن حدود المعنى المفهوم أو لغو فارغ.

وجوهر هذه الاعتراضات جميعها يتركز في أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها مستحيلة، وهي إذا امكن أن تقوم لها قائمة فهي عديمة الجدوى ولاقيمة لها، وأخيراً الميتافيزيقا لا تتقدم مثل أى علم، بل كل ما يمكن أن يقال بصدد مشكلاتها قد قيل بالفعل منذ زمن بعيد مضى.

أما من وجهة النظر التجريبية وأصحاب مذهب الشك التي تتأدى بالنزعة النسبية في مجال المعرفة، وأنه لا يمكن الوصول الى الحقيقة بأي حال لأن كل ما هو موجود في حالة من التغير الدائم، مثل هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها - لأن القول بها ينتهي الى الشك ليس في قيام الميتافيزيقا فقط، ولكن في قيام وتقدم أى علم.

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية فإنهم يذهبون إلى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة في زمان معين في التاريخ، فإن إمكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة في عصرنا الحاضر. إنهم يعتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطه بزمان معين في التاريخ، وأنها الآن شئ من مخلفات الماضي، وخير من يمثل هذا الاتجاه - كما سبق أن ذكرنا - أوجست كونت - الذي استبعد الميتافيزيقا من نطاق البحث

بحجة أنها عقيمة- غير نافعة من ناحية، وأنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي من ناحية أخرى.

ويستبعد أوجست كونت الميتافيزيقا فى المرحلة الوضعية، بناء على تقسيمه المعروف بقانون الأطوار الثلاثة*

وإذا مانظرونا الى هذا القانون الذى وضعه كونت لتفسير تقدم الانسانيه العلمى، فإن أول مانجده فى هذا القانون هو أنه قانون أولى عقلى Apriori لا يبرره التاريخ بدليل أن بعض الأقدمين قد وصلوا الى فهم الكثير من الحقائق الرياضيه والفلكيه فهماً وضعياً، كما أن بعض العلماء فى الطور الوضعى كانوا أهل عقيدة وأصحاب مذهب ميتافيزيقى.

فنحن نعترض على قانون أوجست كونت الذى فرضه على تطور الانسانيه لأن التسلسل بين مراحل ليس تسلسلاً منطقياً ضرورياً. فالعلوم الطبيعیه قد ظهرت فى المرحلة اللاهوتيه الأولى. كما أن المرحلة الوضعية الأخيرة لم تتخلى عن اللاهوت والميتافيزيقا، ومعنى ذلك أن الانسان يعيش هذه المراحل متداخلة فى كل زمان وفى كل مكان.

جملة القول أننا إذا ما استقرأنا تاريخ الفكر البشرى لتبين لنا بوضوح خطأ هذا القانون، فالتجريبه تشهد أن الأطوار الثلاثه (اللاهوتى، الميتافيزيقى، العلمى) قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنه بعضها ببعض. وقد يقبل الفرد تفسيرات لاهوتيه أو ميتافيزيقية لبعض المشكلات التى تواجهه مع إيمانه بالعلم الوضعى ونتائجه.

رأى كونت أن الميتافيزيقا أصبحت بقية من بقايا العهد الماضى، ولبيان خطأ هذا الرأى تقول أن الميتافيزيقا مازالت قائمة حتى يومنا هذا، وفى استطاعتنا أن نرى مجموعة ضخمة من كبار الميتافيزيقيين فى الفلسفة المعاصرة أمثال برجسون، هوسرل، هيدجر، سارتر، برادلى، هوايتهد، مما يدل على خطأ الرأى الذى ذهب إليه كونت.

إذن من وجهة النظر التاريخية نجد أن الواقع نفسه هو الذى ينقض القانون الوضعى.

(*) راجع الفصل الثانى من هذا الكتاب.

فبرجسون الذى عاش فى العصر الوضعى بعد كونت كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً من الطراز الأول.

– أما وجهة النظر التحليلية، فالقضية الأساسية التى تقوم عليها هى أن الفلسفة كلها ماهى إلا تحليل للغة العلم.

ولكن هذه الوجهة التحليلية لاتوجه إلا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق، أى بوصفها بحثاً فى الحقائق المتعالية المفارقة. أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع، فمن الصعب أن تتأثر بما يوجه إليها من نقد من هذه الوجهة من النظر.

نقد الوضعية المنطقية

ذهب دعاة الوضعية المنطقية إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ماتتطوى عليه لابد لها أن تتسلح بأسلحة التحليل المنطقى حتى يتسنى لها أن تضى على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ألا وهى الوضوح والقابلية للفحص والدقة والموضوعية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل ما يعدو نطاق المعرفة الوضعية ماهو إلا مجهول لاسبيل الى معرفته، لأن مجال العقل البشرى هو الوقائع والقوانين أى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابتة.

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية، ورفضت –بناء على ذلك– النظر الميتافيزيقى ومناهجه من مجال البحث لأن عباراته لاتدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا فى مجال القضايا التركيبية، وإنما هو كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية.

ولم تهدف الوضعية المنطقية الى إقامة نظريات جديدة بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى. إنها تنفر من الغموض والإبهام، وترى أن مايتعذر إيضاحه يجب إهماله، لأن اللغة الواضحة هى وحدها لغة العلم، ومهمة الفلسفة الأحيلة خدمة العلم، فإن أدت الفلسفة مهمتها أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى، وأن الشعر كلام فارغ، وأن القيمة الأخلاقية هى عبارات انفعالية تعبر عن احساسات المتكلم، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد وهم.

ويأتى استبعاد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا بناءً على تفرقتهم الدقيقه بين العلم

والفلسفة.

فالعلم يستوعب -فى نظريهم- جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالاً للبحث ، وهم يحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبيى.

ويعد كارل بوبر Karl popper* من أقوى الذين تصدوا لمناقشة الوضعية المنطقية، وخاصة رأى فتجنشتين بوصفه أول من وضع الأساس لنظرية المعنى.

يقول بوبر: «إن فتجنشتين عرض فى رسالة المنطقيه الفلسفيه لموقف معاد للميتافيزيقا عندما كتب فى تصديره للكتاب أن هذا الكتاب «مشكلات فلسفيه» يبين المنهج الذى يستخدم فى صياغة هذه المشكلات، المشكلات الفلسفيه تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة ثم يحاول بعد ذلك أن يبين أن الميتافيزيقا هى ببساطه لغو فارغ بأن يرسم حداً فاصلاً فى اللغة بين ماله معنى وما يخلو من المعنى.(١)

يقول فتجنشتين فى كتابه «ابحاث فلسفيه» إن معظم القضايا والاسئلة التى كتبت عن أمور فلسفيه ليست كاذبه بل هى خاليه من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر انها خاليه من المعنى، وإن فلأعجب إذا عرفنا أن أعماق المشكلات ليست فى حقيقتها مشكلات على الاطلاق.(٢)

وعلى الرغم من إنكار فتجنشتين الصريح للميتافيزيقا، واعتباره أن قضاياها خاليه من المعنى إلا أنه يتبنى كثيراً من الأفكار الميتافيزيقية وخاصة فى رسالته الأولى: «رسالة منطقية فلسفيه»(٣)

(*) استاذ الفلسفه والمنطق بجامعة لندن.

(١) أنظر فى رد كارل بوبر على فتجنشتين والوضعيه المنطقيه حول موقفهم من الميتافيزيقا ووصفها بأنها قضايا لامعنى لها كتاب:

K.popper: the open Society and its Enemies.vol2. London.1945.

(٢) ليدج فتجنشتين: د. عزمى إسلام ص٧١.

(٣) راجع فى هذا: تصور فتجنشتين للنزريه المنطقيه، فكرته عن الأشياء البسيطه ص١٣١، ١٣٢، نقد فلسفه فتجنشتين لما تبناه من أفكار ميتافيزيقية رغم إنكاره للميتافيزيقا ص٣٢٩:٣٢٠ من كتاب: ليدج فتجنشتين : د. عربى اسلام.

تستند التجريبية المنطقية في استبعادها للميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى إلى مبدأ التحقق. ويقول بارنز - استاذ الفلسفة بجامعة درهام - فى نقده لهذا المبدأ «أن مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية وهو الذى يقول إن القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع هى وحدها ذات معنى، هذه العبارة قضية تحليلية، أو أن مبدأ التحقق عندهم تحصيل حاصل Tautology، وبهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ أن يكون مقياساً لاختبار القضايا، إذ يجوز أن تكون القضايا ذات معنى لايتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية، وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقية»^(١)

ويرى كارل بوبر - فيما يتعلق بهذا المبدأ - أن الوضعيين المنطقيين يقولون أن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولاتركيبية كانت خالية من المعنى، ويعقب على هذا قائلاً: إن قولهم هذا لايدخل فى أحد فرعى هذا التصنيف، فلا هو قضية تحليلية ولاتركيبية، ومن ثم يكون فارغاً من المعنى.

كيف نفرق بين العبارات التى يمكن وصفها بأنها تنتمى الى العلم الطبيعى التجريبى، وتلك التى توصف بأنها ميتافيزيقية؟ ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا؟ هذه المشكلة التى أثارها بوبر مشكلة قديمة ترجع الى ايام بيكون. والرأى الشائع فيها أن العلم يتميز بأساسه الذى يقوم على المشاهدة والمنهج الاستقرائى أما الميتافيزيقا فتتميز بالمنهج التأملى أو أنها كما قال بيكون تتناول توقعات الذهن، وهى أشبه بالفروض أو التخمينات.

وبوبر لايقبل هذا التقسيم لأن النظريات الحديث فى الفيزياء وخاصة نظرية اينشتين، نظريات تأملية ومجردة فى أساسها، إنها نظريات تشبه ماقد استبعده بيكون على أنه توقعات للذهن. ومن جهة أخرى نجد أن كثيراً من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائى. فالنجمون خاصة يدعون دائماً أن «التنجيم» علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لاحصر لها. ومع ذلك يستبعد التجيم من ميدان العلم الحديث رغم استناده الى المشاهدات.^(٢)

(1) W.H.Barnes, philosophical predicament.1950,p116-117.

(2) Karl popper: Conjectures and Refutation-London.1963.p34.

(نقلاً عن كتاب د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص٢٤١:٢٤٥.

يرفض بوير إذن أن يضع خطأً فاصلاً بين العلم والميتافيزيقا وخطأً هذا الفصل التعسفى الحاسم بينهما -فيما يرى بوير- يتضح إذا ما تذكرنا أن أكثر النظريات العلمية تنشأ أصلاً من أساطير.

وبخلاصة رأى بوير هي أن الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص.

مما سبق نتبين أن بوير - على عكس الوضعيه المنطقيه- يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم لأنها تمدّه بالتخمينات. والفروض الخصبة التى إذا ما خضعت فيما بعد للتفنيد والاختبار اكتسبت صفة العلمية.

هكذا نجد ثمة تكامل بين الميتافيزيقا والعلم، بين التأمل والتجريب، وما من شك فى أن العقل البشرى سيواصل بحثه وإن يتوقف عن النظر والتفكير لأنها الوظيفة الطبيعية للعقل. والعقل منساق بفطرته الى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية. إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة، والبحث فى هذا العالم من شأن الفلسفة أو الميتافيزيقا لأنه لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه.

المعرفة العلمية لا تكفى وحدها لتحقيق العلم بالكلى الذى تنشده الفلسفة، كما انها لا تكفى لحل المشاكل التى تواجهها، بل ان العلم نفسه ليس إلا حقيقه واحدة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة.

فإذا كان اتباع الوضعيه المنطقية قد فصلوا بين العلم والفلسفة العلم وحده هو الجدير بالاعجاب والتقدير، وماعداه فهو وهم وكلام فارغ لا يحمل معنى، فإننا نرد عليهم ونقول أن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومناهجه الملائمة وهذه التفرقة لاتعنى انفصال كلى بينهما. فالتفرقه بعد هذا لاتمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفه على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره.

أما أتباع الوضعيه المنطقيه فقد هدموا الفلسفة والميتافيزيقا واستبدعوا قضاياها من مجال البحث، وقصروا الفلسفة على التحليل المنطقى وتجاهلوا الدور الاجتماعى الذى تقوم به الفلسفة منذ أقدم العصور.

وضع الوضعيون المناطقه أنفسهم فى دائرة ضيقه حينما أقروا بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث، وبالحسن أداة وحيدة لإدراك الواقع. وهم بهذا إنما يحجروا على العقل فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الانسان، وطبيعة النفس البشرية، والأكوهية، وغير هذا من موضوعات، وإلا تحول هؤلاء الفلاسفه- فى نظرهم- إلى شاطحين وشعراء عدموا كل موهبة شعرية وفنانين عدموا كل موهبة موسيقية.

وما يهمنى قوله هنا أن اتجاه الوضعية المنطقية فى رفضها للميتافيزيقا لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقى- كما ذكرنا عند فتجنشتين وأيضاً السيমানطيقا عند كارناب (أو البحث فى دلالات الألفاظ) ما هو إلا نظرية ميتافيزيقية.

ننتهى من ذلك كله إلى أن الوضعية المنطقية لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقه متسقة، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى.

- والحق ان الوضعية المنطقية حين تقترض أن العلم هو النشاط العقلى الوحيد الذى يؤدى إلى معرفة مشروعة فعالة، فإنها فى الحقيقة إنما تحد المعرفة البشرية تحديداً تعسفياً ليس هنا ما يبرره.

والميتافيزيقا أو الفلسفه بحاجة دائمة إلى العلم لكى تضى عليه روحاً أخلاقية ونزعة إنسانية. فإذا ما أصردعاة الوضعية المنطقية على إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق، كان علينا أن نرد عليهم ونبين لهم أن الحكمه النظرية لاتنفصل عن الحكمه العملية.

ونحن نعيش فى عصر وضعى يستأثر فيه الواقع التجريبي والاجتماعى بانتباه الغالبية العظمى من الناس، فليس بدعاً أن نشدد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقى والأخلاقي فى مثل هذا الجو المادى الخانق.

وحينما تؤكد الفلسفه لإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانيه ومعرفه قوامها الاحساس بالقيمة والشعور بالتعاطف والمحبة، فإنها لاتدعوه عندئذ إلى التخلّى عن عقله، بل هو تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقلية وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقة كلها فيما قال برجسون. وليس أيسر على الانسان أن يؤله العقل وينادى بكفاية العلم، ويستبعد كل أحكام القيمة، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشرية ويضيق من دائرة المعرفة الإنسانية، ويتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ

دائماً بوصفه شعوراً بالتعالى ونزوعاً نحو القيمة.

ردد دعاة الوضعية المنطقية في ثورتهم وهجومهم على الميتافيزيقا أن الفلسفة تهدم عملها باستمرار، وكل فيلسوف يناقض الآخر. ورد كروتشه على هذا الاعتراض بقوله: «إن المرء يبني منزله ثم يهدمه ثم يعيد بناءه، وإننا إذ نتحدث عن هذه البيوت التي تبني ثم تهدم ثم تبني من جديد، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً، لانستطيع أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن نبني بيوتاً.

فالواقع أن ثمة حاجة مستمرة إلى إعادة البناء أو إعادة التفسير لأننا نلاحظ باستمرار أن ثمة وقائع جديدة، فلن نقوم فلسفة نهائية، بل هناك فقط تلاقى أو تواصل بين المفكرين.

الفلسفة ليس من طبيعتها أن تكون خاضعة للعلم في عصر العلم أو للدين في عصر الدين، وإنما هي في كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشري بتعاليه على الطبيعة ونزوعه نحو القيمة.

من كل هذا نتبين ضرورة الميتافيزيقا وحاجتنا إليها. فالواقع أننا نشعر بحاجتنا إلى الميتافيزيقا كلما شعرنا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الانسانية، أو كلما شعرنا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتنا الاجتماعية أو علاقاتنا السياسية.

وفي الإنسان رغبة طبيعية- كما قال كانط- تحمل على التفكير في طبيعة الوجود، فعجز العقل البشري عن معرفة سر الوجود يجعله دائماً يتطلع إلى هذه الحقيقة الغائبة المثالية في مقابل صورة هذا العالم الناقص الذي نعيش فيه.

وعلى هذا، فالدعوة إلى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها بالإخفاق، لأن الإنسان - في جوهره- واقعة ميتافيزيقية - إن جاز هذا التعبير- الإنسان ميتافيزيقي - كما قال شوبنهاور- بمعنى أنه صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع، والميتافيزيقا تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الوجودي بين الواقع والفكر، بين الموجود والوجود كما رأى هيدجر أو بين الظاهر والخفي- كما قال برادلي أو بين الطبيعة وماوراءها.

بهذا لا يمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن في الوقت نفسه عدواً

للإنسان نفسه. ١٠

لا بد لكل فيلسوف أن يعود إلى الوجود- فيما قال هيدجر أو بالأحرى يعود إلى الذات، فإن ما تكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو الإنسان في علاقته بالوجود، والإنسان هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا، وحينما نستبعد الميتافيزيقا، فإننا نستبعد من الإنسان ماهيته وقدرته على خلق ذاته وحريته.

ظن الوضعيون في القرن الماضي أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدي إلى القضاء نهائياً على الفلسفة أو الميتافيزيقا والاكتفاء بالعلم، فجاء القرن العشرين بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة ليؤكد زيادة حاجة العقل البشري إلى الفلسفة بدليل وفرة الانتاج الفلسفي المعاصر وتعدد التيارات الفكرية ذات الطابع الميتافيزيقي، حتى لقد صح ما قاله كانط من أن سأم العقل البشري من استنشاق هواء غير نقي لن يدفعه يوماً إلى الامتناع كلية عن التنفس.

ومعنى هذا أن التفلسف أمر طبيعي لكل إنسان ناطق، بل ما أصدق قول أرسطو حين قال: « فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتضى الأمر التفلسف، وجب التفلسف لتثبت أن التفلسف لضرورة له.

ومعنى هذا أن الذي ينكر الميتافيزيا يتفلسف ميتافيزيقياً.

أهم المراجع

أولاً: المراجع الأجنبي:

- 1) Ayer, A.J: Language, truth and Logic. 2edition. Gollanez. London 1948.
- 2) Ayer, A.J: Logical Positivism. U.S.A. The free press. 3rd. Printing 1960.
- 3) Ayer, A.J: The problem of Knowledge New, York 1956.
- 4) Ayer, A.J: The Revolution in Philosophy London. Macmillan. 3rd edition 1957.
- 5) Burnent: Breck Plilosophy: From Thales to plato. London. 1943.
- 6) Bradley. F.H: Appearance and Reality. London. Oxford. 1925.
- 7) Charles. A.Baylis: Metaphysics: The Macmilan Company. New York. London. 1965.
- 8) Collingwood, R.G: An Essay on Metaphysics. oxford. at the clarendon press 1962.
- 9) D.A Drennen: Amodern introduction to Metaphysics. Reading from classical to contmporary sources. 1962. (united state of America).
- 10) D. Hume: An Enquiry Concerning Human understanding.London, Newyork.1925.
- 11) Gotshalk. D.W. Metaphysics in modern times. New york. 1940.
- 12) Great Books: N. 57. (Metaphysics.)
- 13) Herbert spencer: First principles. London 1945.
- 14) Hoffding Horold: A history of Modern Ph.
- 15) Honderich Antony flew: Hume's philosophy of belief: London. New york. 1945.
- 16) H. Bergson: La pensée et la mouvant paris, Alcan. 1934.
- 17) K. popper: the open society and its Enemies vol 2. London. 1945.
- 18) Orman Kemp smith: Kant; Critique of pure Reason. Macmillan. 1963.
- 19) P.A. Schilpp: The philosophy of G.E.Moore. Evanston. N.Y. 1942.
- 20) Richard De George: classical and contemporary Metaphysics. New York. 1962.
- 21) R. Carnap: Science and Metaphysics. London 1934.
- 22) R. Carnap: The Elimantation of Metaphysics in logical positivism by Ayer. A.J).

-
- 23) Russell, B: The problems of philosophy Galaxy Books. New york. Oxford.unv.press 1959.
- 24) Russel, B: History of western philosophy. London 1948.
- 25) Russell, B: An inquiry into Meaning and truth. London. 1940.
- 26) William James: psychology. New york 1920.
- 27) William. R. Carter: The Elements of Metaphysics. New york. 1990.
- 28) Whiteley, C.H.introduction of Metaphysics. London. 1950.
- 29) W.H.Barnes: philosophical predicament 1950.
- 30) Wisdom. John: Metaphysics and verification. Mind. 1937.

المراجع العربية:

- (١) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط القاهرة. ١٩٥٤.
- (٢) الفارابي: الجمع بين رأى الحكيمين. بيروت ١٩٦٠
- (٣) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانية دار الثقافة. ١٩٨٥
- (٤) د. إمام عبد الفتاح: كيركجورد: رائد الوجودية ج ١، ح ٢. دار الثقافة. ١٩٨٦ :
- (٥) د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقيا. دار الثقافة. القاهرة ١٩٨٦
- (٦) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية ١٩٧٧
- (٧) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: ط ٧ . دار النهضة العربية ١٩٧٩
- (٨) د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الفلسفتين الدين ط ٢ ١٩٧٩
- (٩) د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية (بدون تاريخ).
- (١٠) د. راوية عبد المنعم عباس: ماليرانش والفلسفة الألهية. دار المعرفة الجامعية.
- (١١) ذكرى إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة. ج ١ مكتبة مصر. ١٩٦٨
- (١٢) د. ذكرى إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبة مصر ١٩٦٣
- (١٣) د. ذكرى إبراهيم: هيغل: المثالية المطلقة. مكتبة مصر ١٩٧٠
- (١٤) د. ذكرى إبراهيم: المنهج الجدلى عند هيغل: مجلة العربى عدد ٧٢ - ١٩٦٥
- (١٥) د. ذكرى إبراهيم: برجسون: نوايغ الفكر الغربى. دار المعارف ط ٢. ١٩٦٧
- (١٦) د. ذكرى إبراهيم: مشكلة الفلسفة: مكتبة مصر. ط ٣. ١٩٦٧)
- (١٧) د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا. دار الشروق. ١٩٨٣
- (١٨) د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. مكتبة الأجلو ١٩٥٨
- (١٩) د. زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم. نوايغ الفكر الغربى. دار المعارف.
- (٢٠) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية. دار الثقافة بيروت. ١٩٧٣
- (٢١) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى: مكتبة النهضة العربية. القاهرة

- (٢٢) عبد المنعم مجاهد: هيدجر (راعى الوجود) دار الثقافة. ١٩٨٢
- (٢٣) د. عثمان أمين: محاولات فلسفية. مكتبة الأنجلو ١٩٦٧
- (٢٤) د. عثمان أمين: ديكرت: مكتبة النهضة ١٩٥٣
- (٢٥) د. عزمى إسلام: ليدفج فتجنشتين. دار المعارف بدون تاريخ
- (٢٦) د. عزمى إسلام: محاضرات فى الميتافيزيقيا. ١٩٧٦
- (٢٧) د. فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق. مكتبة الحرية. ١٩٨٢
- (٢٨) د. فائق عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. ط ١ - ١٩٨٤
- (٢٩) د. محمد عبد الهادى أبو ريذة: رسائل الكندي الفلسفية. ط ١ دار الفكر العربى. ١٩٥٠
- (٣٠) د. محمد فتحى الشنيطى: فلسفة هيوم بين الشك والأعتقاد. مكتبة القاهرة الحديثه. ط ١. القاهرة. ١٩٥٦
- (٣١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الفلسفة الحديثه ج ٢ دار المعرفة الجامعية. ط ١. ١٩٦٩
- (٣٢) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الحديثه: رؤيه جديدة مكتبة الحرية. ١٩٧٩
- (٣٤) د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى: المكتبة القومية ١٩٨٢
- (٣٥) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية: نظرية العلم. المكتبة القومية ١٩٨٣.
- (٣٦) ووتر ستيس: فلسفة هيجل: المجلد الثانى فلسفة الروح. دار التنوير. بيروت ١٩٨٢
- (٣٧) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ط ٦ دار النهضة العربية. ١٩٧٠
- (٣٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ط ٥. القاهرة. ١٩٧٠.
- (٣٩) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف ١٩٦٦

ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية:

- ١) اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح. ط١. ١٩٧٤
- ٢ - بول جانيه، جبريل مسيائى (مشكلات ما بعد الطبيعة.) ترجمه. د. يحيى هويدى. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١
- ٣ - برجسون (هنرى) : التطور الخالق. ترجمة. د. محمود قاسم مكتبة مصر. ١٩٧٧
- ٤ - برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة. د. زكى نجيب محمود. ط٢. القاهرة. ١٩٥٧
- ٥ - برتراندرسل: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة ج٢. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت ١٩٨٣
- ٦ - جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر: ترجمة فؤاد كامل. مراجعة د. فؤاد زكريا. دار الثقافة بالقاهرة. بدون تاريخ.
- ٧ - جرين مارجورى: هيدجر: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٣.
- ٨ - جون ماكورى: الوجودية: ترجمة. د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا. دار الثقافة. ١٩٨٦
- ٩ - دى بور (ت. ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. القاهرة ١٩٥٧
- ١٠ - ديكارت: مبادئ الفلسفة: ترجمة د. عثمان أمين القاهرة. ١٩٧٥
- ١١ - ديكارت: تأملات فى الفلسفة الأولى. ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة العربية ١٩٦٥
- ١٢ - الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة فؤاد كامل. مراجعة د. زكى نجيب محمود. مكتبة الانجلو.

-
- ١٣- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ١٩٦٥.
- ١٤- ليبنتز (جوتفريد): المونادولوجيا- ترجمة د. عبد الغفار مكاوي دار الثقافة، ١٩٧٤.
- ١٥- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح، القاهرة، ١٩٨٥.
- ١٦- هيجل: أصول فلسفة الحق : ترجمة د. إمام عبد الفتاح دار التنوير، ١٩٨٣.
- ١٧- هيدجر (مارتن): العودة الى أساس الميتافيزيقا ترجمة د. محمود رجب، دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٤.
- ١٨- هيدجر (مارتن) : ما الفلسفة، ترجمة محمود رجب، فؤاد كامل، دار الثقافة ١٩٧٤.

فهرس تحليلى الكتاب

رقم الصفحة

٥ : ٢

- مقدمة

٣٠ : ٧

الفصل الأول: فاتحه فى الميتافيزيقيا

- ما هيه الميتافيزيقيا - طبيعة الحقيقة القصوى (أ - المذهب المادى - ب)
المذهب الروحى (المثالى) ج - المذهب الواقعى د) المذهب
الواحدى المطلق.

- المعرفة الميتافيزيقية - المنهج الميتافيزيقى.

- علاقة الميتافيزيقيا بأفعر المعرفة البشرية.

(الميتافيزيقا والفلسفة - الميتافيزيقا والعلم - الميتافيزيقا والفن) الأدب
والشعر) - الميتافيزيقا والدين) .

- الرد على منكرى الميتافيزيقيا وحاجة الإنسان المعاصر إليها

الفصل الثانى: رفض الميتافيزيقا .

- رفض الميتافيزيقا قديماً (المذهب السوفسطائى، أصحاب مذهب
الشك) .

- رفض التفكير الفلسفى فى العصر الإسلامى (الغزالى) .

- هيوم (رفض التفكير الميتافيزيقى حديثاً بناء على المذهب التجريبى -
هيوم هو المؤسس الحقيقى للوضعية المنطقية) .

- أوجست كونت ورفض الميتافيزيقا من الناحية التاريخية.

- رفض الميتافيزيقا باسم التحليل. (مور - رسل - فنتجنشتين) .

- الميتافيزيقا مجرد لغو وكلام خالى من المعنى (رفض الميتافيزيقا على
أساس مبدأ التحقق) (الوضعية المنطقية (آير، كارناب)

٨٥ : ٦٢

الفصل الثالث: رفض الموقف التقليدى

- فرنسيس بيكون وميتافيزيقيا الطبيعة - نقد الميتافيزيقيا التقليدية.

- كانط: ميتافيزيقا النقد.

- نقد الموقف التقليدي (مهمة النقد) .
- التيار التجريبي (هيوم)
- التيار العقلي (ليبنتز، فولف)
- هدم الميتافيزيقا لا يعنى استبعادها عند كانط ، بل تأسيسها بوصفها علماً .
- ميتافيزيقا الأخلاق .
- ميتافيزيقا الفكر الوجودي
- خصائص الفكر الميتافيزيقي الوجودي - مشكلة الإنسانية الحقة -
- الميتافيزيقا الوجودية ورفض الميتافيزيقا التأملية الخالصة .
- نقطة البدء هي الإنسان .
- (أ) كيركجورد بين الميتافيزيقا (الفلسفة، والدين) - الذات الزائفة والذات الأصيلة .
- أنماط الوجود عند كيركجورد . (مراحل الميتافيزيقا)
- ب) هيدجر وميتافيزيقا الوجود .
- هدم الميتافيزيقا من أجل تأسيسها
- (العود إلى كانط) .

١١٢: ٨٧

الفصل الرابع: تأسيس الميتافيزيقا

وإمكان قيامها .

- الفكر الميتافيزيقي والفكر الأسطوري - ارتباط الميتافيزيقا بالإنسان
- التفكير الميتافيزيقي عند فلاسفة اليونان .
- (الفكر الفلسفي، والبحث عن الوجود (طاليس، انكسمندرس -
- انكسمانس - هيراقليطس، بارمنيدس .
- خصائص التفكير الميتافيزيقي في المرحلة الأولى .
- أفلاطون وأرسطو وتطور التفكير الميتافيزيقي
- الميتافيزيقا في العصر الوسيط (ارتباط الميتافيزيقا بالدين) (الفكر
- المسيحي جوستين - انسلم - أوغسطين - توما الاكويني)

- الفكر الإسلامى (الكندى - الفارابى - ابن سينا)

١١٤ : ١٥٣

الفصل الخامس : التفكير الميتافيزيقى فى الفكر الحديث والمعاصر

(١) خصائص الفكر الميتافيزيقى فى العصر الحديث.

- ميتافيزيقا الجوهر المادى عند توماس هوبز.

- ميتافيزيقا ديكارت بين الفلسفة والعلم والدين.

- ميتافيزيقا مالبرانش والدفاع عن الدين.

- ميتافيزيقا الجوهر عند اسبينوزا

- ليبنتز: الجوهر - إمتداد لميتافيزيقيا مالبرانش

- مشكلة الشر، الحكمة الإلهيه - التفاؤل - المونادولوجيا والانسجام

الأزلى.

- هيغل وميتافيزيقا الجدل أو الديالكتيك.

(٢) الميتافيزيقيا فى الفكر المعاصر.

أهم مايميز الفكر المعاصر (البحث فى الوجود الإنسانى)

- برجسون والوضعية المنطقية. (رد إعتبار الميتافيزيقا فى العصر

الوضعى)

- المنهج الحدسى: تفرقة برجسون بين العلم والميتافيزيقيا والإهاية

بالميتافيزيقا فى مقابل العلم.

- دور الاله فى ميتافيزيقا برجسون الكونية.

- برجسون والفكر الوجودى.

١٦٤ : ١٦٩

خاتمة نقدية : نقد وتقييم للأراء الرافضة للميتافيزيقا والرد عليها

وذلك من خلال مدى حاجة الإنسان إليها وارتباطه بها.

